CIENCIAS Y HECHOS SOCIALES

MORAL TEORICA Y CIENCIA DE LAS COSTUMBRES

POR
GEORGES GURVITCH

EDITORIAL AMERICA
MEXICO - 1945

CIENCIAS Y HECHOS SOCIALES

VII

MORAL TEORICA Y CIENCIA DE LAS COSTUMBRES

POR

GEORGES GURVITCH

Catedrático en la Facultad de Letras
de Estrasburgo

TRADUCCION DE
NAZARIO J. DOMINGUEZ

EDITORIAL AMERICA
MEXICO - 1945

Copyright by
CIA. EDITORA NACIONAL, S. A.
Hecho el depósito que exige la ley
México - 1945

Impreso, publicado y distribuído por la
COMPAÑIA EDITORA NACIONAL, S. A.
Donceles 97 México, D. F.

A M. Lucien LEVY-BRUHL,
en testimonio de sincera admiración por la obra y de gratitud afectuosa por el hombre.

Introducción

EL PROBLEMA

No hay disciplina cuyo fin y procedimientos aparezcan, a primera reflexión, tan paradójicos y contradictorios como los de la moral. Los múltiples aspectos de estas paradojas han preocupado siempre a los moralistas; pero, sobre todo en nuestra época, los filósofos y los sociólogos han sido impresionados por los vicios lógicos aparentes de las morales teóricas históricamente conocidas.

En su obra, ya clásica, sobre *La moral y la ciencia de las costumbres,* publicada en 1902, Lucien Lévy-Bruhl ha puesto vigorosamente de relieve los postulados erróneos de las *metamorales* tradicionales: quieren conocer y prescribir al mismo tiempo, de tal manera que, presuponiendo una naturaleza humana idéntica y que forma un todo armonioso, confunden juicios de realidad y juicios de valor, función teórica y función normativa. De ahí el círculo vicioso y la vaciedad práctica de las metamorales. De ahí la eliminación de la moral teórica en provecho de la ciencia de las costumbres o de la sociología de la moral.

Los modernos filósofos de la acción han insistido por su parte en el dramático conflicto entre las reglas de la

moral teórica y la acción moral contemporánea, pervertida, frenada, paralizada en cierto modo por los principios que debían servirle de seguridad y de guía [1]. El conocimiento moral haciendo imposible y suprimiendo la conducta moral, el deber dominando la voluntad y haciendo zozobrar la acción, tal es la trágica antinomia que pondría frente a frente a toda moral teórica con toda acción voluntaria verdadera.

¿Hay algo peor para una disciplina que ser llamada a destruirse, a poner en peligro desde sus primeros pasos su propio objeto, a proporcionarse una finalidad contradictoria condenada de antemano al fracaso, a provocar, antes incluso del análisis, la vanidad total de éste?

La sociología y la filosofía de la acción parecen, en efecto, estar unidas para atacar sobre dos frentes opuestos a la moral teórica y eliminarla definitivamente.

Sin embargo, después de cada nueva demostración de los vicios lógicos fundamentales de las morales teóricas formuladas hasta el presente, se ve siempre renacer una investigación del mismo género. Y ya sea como un retorno más o menos involuntario y más o menos velado a las metamorales dogmáticas, ya como un esfuerzo para dar a la filosofía moral una base nueva, la moral teórica resucita siempre y sin cesar bajo las formas más diferentes y más inesperadas.

[1] Véanse a este respecto los interesantes análisis de Pradines en su importante obra *Crítica de las condiciones de la acción*, vols. I y II, 1909. "Si las teorías morales son poco satisfactorias es porque han pervertido o paralizado constantemente la acción que pretendían regular y asegurar" (I, p. 189). "Estábamos convencidos de que al buscar la verdad de la acción, los moralistas sólo conseguían hacer la acción imposible" (p. 451). "La acción, lejos de depender de su bien, lo crea" (II, p. 280).

Esta realidad merece la atención del filósofo. Conduce a preguntarse si es efectivamente posible evitar la reflexión filosófica en esta materia, o si, inconsciente o conscientemente, somos incapaces de eliminarla de ella.

Si se admite que estamos, según la frase de Pascal "embarcados", forzados en la vida corriente —como en la propia ciencia de las costumbres— a reflexionar sobre la dirección y el sentido de las conductas humanas, sobre los actos de preferencia y de decisión, de nada sirve renunciar a describir la estructura de esos actos y verificar la objetividad de sus contenidos; al menos, así podríamos hacer consciente y claro lo que se hace de una manera más o menos inconsciente y oscura.

Inmediatamente, pues, se nos plantea una pregunta: las contradicciones, los vicios lógicos de las morales teóricas, ¿son *provisionales o definitivos*?, ¿son inevitables o pueden ser soslayados? En otros términos: una moral teórica, ¿debe necesariamente tomar la forma de una metamoral, amenazando a la vez suprimir la acción y entrando en conflicto con la lógica y la sociología? ¿O existen medios para evitar los callejones sin salida de la mayor parte de las doctrinas morales conocidas hasta la fecha?

Podemos, incluso, preguntarnos si el carácter a primera vista contradictorio de la moral teórica no es un índice impresionante de la especificidad de la certidumbre moral de la cual no se da plenamente cuenta, porque ¿qué puede significar la irreductibilidad de una certidumbre en relación con otra, sino la contradicción lógica en que ambas se encuentran comprendidas, por lo mismo que se intenta escoger una de ellas como punto de referencia? El carácter provisionalmente antinómico del conocimiento moral oculta quizá la autonomía de la certidumbre moral, la cual,

desde el momento en que se intenta reducirla a una certidumbre de otro género, provoca una paradoja lógica.

Uno de los puntos sobre los cuales debe llevarse esencialmente la discusión relativa a la posibilidad de la moral teórica es, pues, el de la especificidad de la certidumbre moral o, más generalmente, el de la cuestión del pluralismo o el monismo de las certidumbres. Creemos, en efecto, que las múltiples contradicciones, que se dicen inherentes a toda moral teórica, no son sino los efectos de la infidelidad de los moralistas hacia los antecedentes morales irreductibles que preceden indiscutiblemente a toda reflexión teórica en este dominio. Pues si nos hallamos hoy más o menos de acuerdo sobre la importancia de la reflexión teórica para engendrar "la realidad moral", para crear o imponer una moralidad real que la sustituya, el desacuerdo comienza cuando se trata de precisar en qué consiste esta realidad, por qué procedimientos se la puede alcanzar y qué conclusiones deben ser deducidas del papel subalterno desempeñado por la reflexión en este dominio.

Ahora bien, si existe una realidad moral (o, más precisamente, *datos morales*) irreductible, esta realidad, como toda otra realidad, como todos los datos, no puede ser comprendida sino por una experiencia particular en la cual haya sido vivida inmediatamente. Esta experiencia moral inmediata (bien distinta de la experiencia de las ciencias y de la vida cotidiana, y presuponiendo un esfuerzo de reducción y de inversión para actualizarla) es el término inevitable, ya se trate, oponiendo la realidad moral a la reflexión teórica, de liberar esta última de toda pretensión normativa; ya de precisar la relación entre la moral filosófica y la sociología; ya de analizar la metodología de la ciencia de las costumbres; ya, en fin, de

resolver los conflictos entre los "principios morales" y la acción, o entre el apriorismo y el empirismo moral. La experiencia moral inmediata es, en efecto, una experiencia de lo espiritual tanto como de lo sensible, y sobrepasa en tal sentido la oposición ficticia y tradicional entre empirismo y apriorismo. Esta experiencia, tanto colectiva como individual, se halla constituída, como veremos, por la acción; esta acción posee su propia vida como intuición volitiva por decisión y creación; sus antecedentes espirituales inmediatos —en particular los valores dinámicos y creadores que sirven de fundamento a los deberes, y por su intermedio a las normas— están más allá del viejo prejuicio intelectualista griego sobre la generalidad y la permanencia de los *apriori*. En posesión de una singularidad absoluta, comprendidos en un perpetuo devenir, estos antecedentes no pueden sino reforzar e intensificar la acción en cuyo proceso se hallan comprendidos. Como acción colectiva (intuición-acción de grupo) la experiencia moral no se opone a la realidad social, sino que constituye uno de sus sectores más importantes. La variabilidad de la experiencia moral inmediata situada en la duración cualitativa es infinitamente más intensa que el devenir sociológico de las costumbres desarrollándose en un tiempo más o menos mensurable. De este modo la moral teórica, yendo hacia la experiencia moral inmediata, no vería en cada nueva comprobación sociológica sobre la variación de las costumbres sino una prueba más de la múltiple riqueza del mundo de los valores creadores estrictamente individualizados y localizados. Lejos de oponerse a la sociología, o de aislarse de ella, colaboraría con esta ciencia de la manera más íntima. Pues, por una parte, las investigaciones sociológicas, nutriéndola del indispensable conocimiento de las variaciones concretas de la experien-

cia moral, enriquecerían las conciencias morales y la visión del mundo de los valores (en devenir perpetuo en la multiplicidad ilimitada de sus aspectos) que la moral teórica se propone reconstruir, parcialmente al menos, por su reflexión; por otra parte, esas investigaciones de la ciencia de las costumbres serían imposibles sin recurrir a la experiencia moral inmediata que diera una significación moral a las conductas colectivas exteriormente, observables y es precisamente la moral teórica la que enseña a penetrar por reducción e inversión hasta lo inmediatamente experimentado en la vida moral.

Se trata, pues, para nosotros, de describir la estructura de la experiencia moral inmediata en su especificidad y en sus diferentes superpuestos escalones (experiencia de los deberes, experiencia de los valores, experiencia de la libertad), teniendo en cuenta que cada uno de estos escalones experimenta sus propias variaciones, apreciadas por nosotros en la experiencia moral cotidiana, construída, deformada por la corteza de conceptos y de intereses ("bienes", objetos, fines, normas). Esta descripción fragmentada, pero no llevada hasta el fin por F. Rauh y M. Scheler, ha sido sin embargo largamente preparada bajo diferentes aspectos por las "morales del sentimiento", "las morales de la intuición volitiva" (de Scott a Fichte, pasando por Descartes y Kant), la teoría moderna de los valores y, en fin, las doctrinas de "la experiencia ampliada o integral", que vienen constituyendo antecedentes históricos muy importantes y sobre los cuales habremos de insistir en detalle.

Para resolver el problema planteado en el subtítulo de esta obra nos apoyaremos sobre un empirismo moral integral de carácter voluntarista. Este empirismo radical de la acción nos conducirá a una reconciliación completa

entre la moral teórica y la ciencia de las costumbres, por medio de dos maneras diferentes, pero estrechamente ligadas, de reflexionar sobre los datos infinitamente variables de la experiencia moral. Interdependencia indisoluble entre la moral teórica (renunciando a toda prevención normativa) y la sociología de la moral (renunciando a toda hostilidad contra la comprensión interpretativa de las conductas), en la que la base común es la experiencia moral inmediata por acción colectiva o individual, tal será nuestra conclusión. La sola ambición de este trabajo de información consiste en contribuir, por medio de una investigación a la vez histórica y sistemática, al entendimiento indispensable, incluso para la existencia de las dos disciplinas en cuestión, entre filósofos y sociólogos.

CAPÍTULO PRIMERO

LA OBRA CRITICA DE L. LEVY-BRUHL

I. Exposición

En su obra, que ha hecho época, *La moral y la ciencia de las costumbres,* el gran sociólogo francés L. Lévy-Bruhl se propuso demostrar que no hay y que no puede haber moral teórica.

En primer término, la tarea de las morales teóricas es lógicamente contradictoria. La moral teórica quiere ser considerada como una filosofía práctica. Ahora bien, la palabra "práctica" tiene un doble sentido. Práctica puede designar un arte o una técnica fundados sobre un conocimiento teórico previo. Por ejemplo, la medicina es una disciplina práctica fundada sobre disciplinas teóricas, como la fisiología o la anatomía. Todas las ciencias actualmente existentes son primero teóricas, y no llegan a ser prácticas y normativas sino después, cuando su objeto lo impone o cuando se encuentran suficientemente avanzadas para permitir aplicaciones. El segundo sentido de la palabra "práctica", empleado cuando se habla de una filosofía práctica, es atribuir al conocimiento teórico una

fuerza legisladora. Esta es precisamente la pretensión de la "metamoral", de la moral teórica. La metamoral es por esencia teórica y legisladora a la vez. Quiere prescribir y conocer al mismo tiempo. Si renunciase a esa pretensión llegaría a ser una pura técnica cuyo fundamento no sería ciertamente la moral. Estableciendo deberes, imperativos categóricos, y no reglas técnicas, la moral no puede fundarse sobre ningún conocimiento teórico previo. No puedo distinguirse en ella la teoría de la aplicación; se afirma como teórica y normativa a la vez. Precisamente por esta razón la noción misma de las morales teóricas es lógicamente viciosa. "Una moral, dice Lévy-Bruhl, incluso cuando quiere ser teórica, es siempre normativa, y precisamente porque es siempre normativa, no es jamás verdaderamente teórica". Querer conocer y prescribir al mismo tiempo, es querer pronunciar a la vez juicios de realidad y juicios de valor, tarea absolutamente imposible y contradictoria. Una teoría de "deber ser" es absolutamente imposible, pues toda teoría no puede tener por objeto sino el ser.

El saber no puede llegar a ser normativo ni cuando pretende deducirse la regla de las conductas de un conocimiento racional, ni cuando quiere inducirse de una serie de conocimientos empíricos, de observaciones de hechos. Ninguna inducción, sea de orden biológico, psicológico o sociológico, puede proporcionar directamente una regla de conducta. Lo mismo puede decirse con respecto a la deducción metafísica. Las morales biológicas, psicológicas o sociológicas son, pues, metamorales, lo mismo que las morales del bien supremo, y tan poco posibles como ellas. En este sentido, es necesario guardarse muy bien de identificar la "ciencia de las costumbres" o "sociología moral" con la "moral sociológica", que querría hacer derivar

prescripciones y deberes del conocimiento de la realidad social (Comte y Spencer).

Estos reproches lógicos, que pueden hacerse a todas las morales teóricas, no son sus solos defectos. Las morales teóricas son, por otra parte, útiles. Constituye, en efecto, una observación incontestable y sorprendente el que las diferentes doctrinas morales, aunque separadas por completo en sus partes teóricas, se pongan de acuerdo sobre los preceptos prácticos que enseñan. Estoica o epicúrea, egoísta o altruísta, kantiana o utilitaria, positivista o espiritualista, evolucionista o teológica, cada doctrina moral defiende celosamente la originalidad de su principio teórico contra las objeciones de las otras; pero no duda en formular, en idénticos términos que sus rivales, las reglas concretas de la conducta. Schopenhauer había llamado ya la atención sobre este acuerdo sorprendente: "Es difícil fundar la moral, y fácil predicarla", decía. Todos los sistemas de la misma época suponen reglas idénticas. El representante del utilitarismo moral, John Stuart Mill, no ponía ninguna dificultad en reconocer que las aplicaciones prácticas de su teoría se confundían con los preceptos del Evangelio: "Ama a tu prójimo como a ti mismo". Y el fundador de la moral evolucionista y biológica, Spencer, hace notar su conformidad con las prescripciones del imperativo categórico de Kant. Así, pues, los preceptos concretos de la moral de una época son independientes de las especulaciones morales, y por ello son escasas su influencia y eficacia. Las teorías morales no inquietan a las conciencias. Es característico, en este sentido, que sean siempre las teorías científicas y metafísicas, y no las teorías morales, las que entran en conflicto con los dogmas de las religiones existentes. Las grandes disensiones intelectuales fueron provocadas, por ejemplo, por Galileo, pro-

bando el movimiento de la tierra; por Descartes, formulando la concepción de la física moderna; por Darwin, exponiendo la hipótesis del transformismo. En cambio, las diferencias entre utilitaristas y kantianos, entre altruístas y egoístas, entre optimistas y pesimistas, jamás han producido grande efervescencia y en el fondo han dejado indiferentes a las autoridades religiosas. De ahí que Lévy-Bruhl haya creído poder deducir la vanidad de todas las *metamorales* (término que, para él, designa a las morales teóricas). Según él, siendo las teorías morales solamente esfuerzos mal logrados para erigir en dogmas costumbres existentes en la realidad, nada de preciso añaden a éstas. La evolución de las costumbres se produce, no por efecto de las morales teóricas, sino de una manera directa e independiente.

Y no es esto todo. Bien sean inductivas o deductivas, empíricas o aprióricas, las morales fundan sus construcciones sobre dos postulados inadmisibles. El primero de estos "postulados" consiste en admitir que la "*naturaleza humana*", individual o social es siempre idéntica a sí misma, en todo tiempo y en todo lugar. Se tiene una idea abstracta y estática de las pasiones humanas o de la razón; se olvida que la humanidad presenta aspectos múltiples, que varía según los pueblos y las civilizaciones y que, incluso, se renueva sin cesar en el interior de cada pueblo. La naturaleza humana de los griegos de la antigüedad no es la de la civilización occidental cristianizada, ni la del Extremo Oriente, ni la de los primitivos, etc., etc. Tan impregnados nos hallamos de civilización europea que no prestamos atención a las otras, o cuando menos no les atribuímos la importancia que en realidad tienen. La historia y la antropología nos ponen frente a una realidad infinitamente variada y compleja, obligándonos a recono-

cer que su conocimiento es obra de largos esfuerzos y que sólo estos esfuerzos nos ayudarán a vencer nuestro *antropomorfismo moral,* es decir, la tentación de calibrar toda conducta conforme a las reglas de nuestro medio y de nuestro tiempo.

El segundo postulado erróneo de las morales teóricas, o metamorales, consiste en suponer que la "conciencia moral", es decir, el conjunto de juicios de valor, de representaciones de deberes, de ideas concernientes a la conducta, constituye *un todo armonioso* y no *contradictorio.* La conciencia moral del hombre poseería una unidad orgánica. Sus mandatos conservarían entre sí relaciones lógicamente irreprochables, y esta unidad armónica de la conciencia moral correspondería a la unidad sistemática de la moral teórica. Kant, por ejemplo, suponía que los imperativos categóricos, por medio de los cuales se manifiestan los deberes morales, no pueden contradecirse, y que las órdenes de la conciencia forman un todo armonioso, tal como él lo imaginaba en su sistema de moral. Los sistemas utilitarios o hedonistas suponen igualmente que no hay conflictos irreductibles entre los diferentes placeres y los diferentes intereses, de una parte, y las aspiraciones más elevadas del alma humana, de otra. Ahora bien, todas estas suposiciones son gratuitas y falsas. Uno de los hechos más indiscutibles de la vida moral consiste precisamente en el conflicto de los deberes entre sí y de las aspiraciones entre sí. La conciencia moral es extremadamente compleja y contradictoria. Desde este punto de vista, el conjunto de lo que aparece como obligatorio y como prohibido al hombre de una civilización dada no constituye en modo alguno una unidad armónica. En primer lugar, en la conciencia moral se entrechocan obligaciones nacidas en diferentes épocas y debidas a distintas

tradiciones. En segundo término, hay un combate constante entre los deberes individuales y los deberes sociales, los deberes con relación a la familia, la profesión, la nación y la humanidad, los deberes vitales, intelectuales, religiosos y políticos, etc., etc. Y por último, cada situación particular provoca deberes concretos e individualizados, irreductibles a los deberes generales, a los deberes-tipos.

Toda la vida moral está contenida en el conflicto de estos deberes esencialmente concretos, de fórmula imprevisible, imposibles de deducir de ninguna teoría. Las metamorales dejan así escapar, con sus esquemas teóricos, la verdadera realidad de la vida moral. Lévy-Bruhl llega a la conclusión de que es preciso eliminar toda moral teórica o toda filosofía moral, reemplazándola por la ciencia positiva de las costumbres. Esta ciencia de las costumbres reales forma una especie de "física moral" análoga a la física, ciencia de la naturaleza, y tiene por objeto describir los diferentes pueblos en las diferentes épocas e investigar las leyes de su evolución.

Este paralelismo entre la "realidad moral existente", que no está "ni por construir ni por fundar" (p. 193), ya que se trata de "datos" cuyas teorías no son sino proyecciones abstractas (97-99), y la naturaleza física, es precisado como sigue por Lévy-Bruhl: se trata, ante todo, de "de subjetivizar" la realidad moral, de liberarla de la coloración de nuestra afectividad, coloración particularmente viva cuando se trata de hechos morales. Del mismo modo han tenido que proceder las ciencias de la naturaleza; en las sociedades arcaicas la "naturaleza física" está totalmente penetrada por la "categoría afectiva de lo sobrenatural". Lo que nosotros llamamos hoy "naturaleza moral" debe ser puesto en parangón con la naturaleza física de los primitivos (p. XXXIII). Sólo la "naturaleza moral", tal co-

mo la ciencia de las costumbres la interpretará en el porvenir, podrá compararse a la naturaleza física de hoy. En segundo lugar, estudiar la realidad moral como análoga a la realidad física es renunciar a "comprenderla", para limitarse exclusivamente a "conocerla" (109-122). La comprensión es el procedimiento clásico de la metafísica (por ejemplo, de la física de Aristóteles), la cual no se limita a estudiar lo particular, sino que se remonta a la mayor generalidad y a la unidad. En psicología y en moral la comprensión recurre a la "*interpretación*", restituyendo la unidad a nuestra conciencia, considerada por nosotros como conocida de antemano y capaz de explicar todos los fenómenos observados. Los fenómenos de nuestra conciencia, están muy lejos de sernos transparentes. Por otra parte, cuando restituímos un estado de conciencia, restituímos con él, no solamente el estado de conciencia que fué verdaderamente el de los actores o contemporáneos del acto, sino otro estado que nos es propio y entraña matices y sentimientos que son nuestros o de nuestro tiempo (p. 101). Para estudiar la realidad moral en analogía con la naturaleza física, la ciencia de las costumbres debe eliminar toda "comprensión" interpretativa en favor del conocimiento objetivo: la explicación causal. La analogía de la "naturaleza moral" con la "naturaleza física" reside en el hecho de que en ambos casos se trata de una realidad independiente de nosotros y sometida a leyes constantes que nos son desconocidas. Hallar estas leyes es incumbencia de la investigación científica (p. VII, p. 100 y siguientes).

Sin embargo, Lévy-Bruhl aporta al paralelismo así establecido dos observaciones.

En primer lugar, "puede afirmarse que todos los fenómenos de la naturaleza moral se hallan también some-

tidos a leyes constantes, sin borrar las diferencias que caracterizan las diversas categorías de estos fenómenos y que corresponden a las grandes divisiones de la sociología. No ignoramos, pues, que los hechos propiamente morales tienen características específicas que los distinguen de los hechos sociales más inmediatos (hechos jurídicos y hechos religiosos), y más aún de los hechos económicos, lingüísticos y otros" (p. VII).

En segundo lugar, "la realidad que es objeto de esta física moral no se objetiva en el espacio como la otra; se objetiva de una manera que le es peculiar en el tiempo. El conjunto de estos hechos, sean contemporáneos o pretéritos, constituye una naturaleza tal, que el conocimiento científico de los hechos contemporáneos no sería posible sin el de los hechos anteriores. En una palabra, lo que es posible en el estudio de la naturaleza física no lo es en el estudio de la naturaleza social" (p. 124). Si la física se funda sobre las matemáticas, la ciencia de las costumbres o física moral debe fundarse sobre la ciencia histórica (p. 124 y siguientes).

Para terminar nuestra exposición, señalemos que al lado de la ciencia de las costumbres, Lévy-Bruhl admite la posibilidad de un "arte moral racional", de una técnica moral plenamente análoga a otras técnicas, y como ellas, basada en un conocimiento teórico previo. Las reglas establecidas por este "arte moral racional" no serán evidentemente imperativos categóricos, deberes propiamente dichos, sino reglas técnicas consecuentes con los juicios de realidad, principalmente con las leyes sociológicas en relación con las costumbres. Estas reglas sólo serán aplicables, por otra parte, sobre puntos particulares y no serán válidas sino para una sociedad dada en una época dada; variarán según los tiempos y los lugares y serán relativas.

Finalmente, el "arte moral racional", aunque lo supongamos suficientemente adelantado, no podrá modificar la realidad moral sino en ciertos límites, eliminando deberes arcaicos, fruto de instituciones caducas, que han llegado a ser una *impedimenta* para la vida social" (pp. 273, 258). Este arte moral racional no llegará a ser posible sino en un porvenir muy lejano, cuando la ciencia de las costumbres se haya desarrollado lo suficiente para llegar al descubrimiento de las leyes reguladoras de la realidad moral.

Formuladas estas reservas previas, Lévy-Bruhl espera que la ciencia de las costumbres dará nacimiento un día a una técnica moral que tendrá "por función el modificar por medio de procedimientos racionales la realidad moral dada, despojándola de sus elementos anticuados en beneficio de los intereses humanos, del mismo modo que la mecánica y la medicina intervienen en servicio de esos mismos intereses en los fenómenos físicos y biológicos" (pp. 268, 273).

La concepción de Lévy-Bruhl sobre el arte moral racional, o técnica moral, ha suscitado numerosos comentarios y críticas. Fouillée, Belot y Parodi, de una parte, y A. Bayet, de otra, han comprobado unánimemente que un arte moral es imposible sin *fin*, ya que toda técnica es una ciencia de medios. En efecto, cuando un médico asiste a un enfermo o cuando un ingeniero construye un puente, se hallan inspirados por fines precisos: la salud del enfermo y la solidez del puente. Trabajar en el mejoramiento de una sociedad sin tener un fin parece rigurosamente imposible, y este fin no puede ser determinado por ninguna ciencia. Los elementos caducos de una sociedad, para ser juzgados como tales, presuponen ya un acuerdo sobre la finalidad. Tampoco es válida la oposición entre lo normal y lo patológico, criterio propuesto por

Durkheim, ya que el anormal puede ser igualmente superior o inferior al nivel medio, mientras un médico que cuida a un enfermo tiene en cuenta los principios de la salud y no los del ser normal. Pero ¿qué es la salud de una sociedad, sino el ideal que de ella se tiene? Apuntemos, además, que la distinción entre la sociedad tal como ella es, y la sociedad tal como aparece a sí misma, criterio invocado por Durkheim en una memorable discusión mantenida en la Sociedad Francesa de Filosofía, no es aplicable en este caso. Esta distinción conduce, en efecto, de una manera velada, al contraste entre la sociedad ideal o "en sí" (entrevista, por ejemplo, por Sócrates) y la sociedad real y aparente (la que lo condenó). Vendría a ser una metamoral [2] o, como ha dicho Parodi, una síntesis del racionalismo y de la sociología.

Lo único que aquí nos interesa son las divergencias entre las conclusiones que las diferentes críticas han deducido de sus unánimes comprobaciones sobre la imposibilidad de un arte moral racional que no tuviese en cuenta sus fines. Fouillée [3], Belot [4] y Parodi [5] han creído ver en esta comprobación una prueba decisiva de la necesidad de volver a las metamorales. Estas son: la metamoral metafísica de las ideas-fuerzas, según Fouillée; la síntesis entre el utilitarismo moral, basado sobre la inducción, y el racionalismo, según Belot; el retorno, en fin,

[2] Véase mi artículo sobre *La moral teórica y la ciencia de los hechos morales según Durkheim* (*Archivos de sociología jurídica*, 1937, ns. 3-4. Sobre la teoría de los valores de Durkheim, véase allí mismo el cap. II, sec. III, pp. 96-103.

[3] FOUILLEE, *La moral de las ideas-fuerzas*, 1908, y *Elementos sociológicos de la moral*, 1905, p. 232 y siguientes.

[4] BELOT, *Estudios de moral positiva*, vols. I y II, 1907 y 1909.

[5] PARODI, *El problema moral y el pensamiento contemporáneo*, 1910, p. 138 y siguientes.

al racionalismo de Kant, según Parodi. Según estos críticos, sólo estas metamorales podrían proporcionar una base aceptable al arte moral racional.

La conclusión a que llega Bayet en su libro *La idea del bien*, 1908, consagrado por entero a la misma cuestión (el subtítulo es: "Ensayos sobre el principio del arte moral racional") es completamente distinta. Después de haber comprobado que "la existencia de un arte moral racional supone la existencia de una idea del bien, que puede, por otra parte, ser múltiple, diversa y contradictoria, siendo el bien en cada país y en cada instante lo que las conciencias colectivas juzgan como bueno, y siendo un hecho social la idea del bien implicada en esos juicios" (pp. 62, 227), Bayet concluye que el arte moral racional debe estudiar los medios de realizar los diferentes bienes que se persiguen, sin preferencia alguna. En otros términos, habría tantas artes morales racionales como ideas del bien fuertes y activas en un momento dado, pues "el arte moral racional no puede escoger científicamente entre las diversas formas reales de la idea del bien" (p. 101 y siguientes). El resultado al cual llega Bayet es rigurosamente lógico, pero destruye la posibilidad de un arte moral racional como ciencia objetiva; no se concibe en efecto, una disciplina técnica encargada de estudiar los medios de realizar los fines más contradictorios e infinitos en número. La ciencia de las costumbres bastaría aquí plenamente, dejando al práctico, que sólo puede elegir los fines aparte de toda ciencia, el cuidado de aplicar las leyes que se llegaran a establecer. La defensa del arte moral racional, tal como la hace Bayet, equivale en fin de cuentas a la negación de su existencia como ciencia objetiva.

Es muy probable, por otra parte, que Lévy-Bruhl acep-

tara de buen grado las conclusiones de Bayet y también el renunciamiento total al arte moral racional como ciencia objetiva, tal como lo deducimos nosotros. En efecto, ¿no ha escrito acaso que "podemos poseer al mismo tiempo dos representaciones de la realidad moral, una subjetiva y otra objetiva" (p. 31) y que "no adquirimos conocimiento de los hechos sin poner al mismo tiempo sobre ellos un juicio de valores acompañado de sentimientos que no querríamos no aplicar" (p. 188)?

Siendo insuperables los obstáculos de un arte moral racional como disciplina técnica, Lévy-Bruhl podría renunciar a esta parte de su obra sin abandonar por ello nada de su posición esencial; tal actitud sería rigurosamente lógica. También consideramos que sería inútil aferrarse a la argumentación de Lévy-Bruhl contra la posibilidad de una moral teórica, si se funda la crítica sobre la inanidad de un arte moral racional establecido sobre esta base. El verdadero problema estriba en saber si Lévy-Bruhl ha encontrado un fundamento incontestable y un método suficientemente preciso para la ciencia misma de las costumbres, y si ha interpretado la realidad moral dada, el hecho moral, de una manera indiscutible. Y eso es lo que vamos a tratar de dilucidar en nuestras reflexiones críticas.

II. Apreciación

Admitamos todos los argumentos de Lévy-Bruhl contra la posibilidad de las morales teóricas y, al menos provisionalmente, sus conclusiones en favor de la única legitimidad de la ciencia de las costumbres que describe la realidad moral. La primera cuestión que se nos plantea es la determinación del objeto preciso de esta ciencia.

Toda ciencia, en efecto, construye su objeto según un punto de vista especial, separándolo de la realidad bruta. Incluso en nuestro conocimiento vulgar, cotidiano, cuando comprobamos, juzgamos o simplemente percibimos, construímos siempre el "hecho" en calidad de objeto, pues el conocimiento es, en gran medida, el producto de nuestra reflexión. Un *dato,* una *realidad afirmada o simplemente percibida,* el objeto de una ciencia, en fin, son cosas bien distintas unas de otras; la "construcción" aquí va siempre en aumento. Lévy-Bruhl, sin señalar esas distinciones, ha hecho no obstante alusiones directas sobre el carácter construído del objeto de la ciencia de las costumbres. "En verdad, ha escrito, que no es de falta de hechos de lo que se resienten los sociólogos, sino del conocimiento científico de los hechos... del descubrimiento de los *planos de laminación*" (p. 189). Esta "laminación de los hechos" es en la sociología en general, y en las ciencias de las costumbres en particular, "muy diferente de la" que es accesible a la simple percepción (pp. 188-199; consúltese el comentario de Meyerson en *Del avance del pensamiento,* 1936, v. I, p. 157 y siguientes).

Ahora bien, si se conviene en que el objeto de la ciencia de las costumbres no es ni un dato inmediato, ni un contenido de la percepción, sino una construcción de nuestra razón, separada no solamente de la realidad plena, sino también de la realidad social bruta, si se admite eso, es indispensable para esta ciencia indicar los principios según los cuales separa y construye su objeto. Bayet, discípulo de Lévy-Bruhl, conociendo el problema ha escrito, seguramente con la aprobación de su maestro: "El sabio construye el hecho, en parte artificial, que será el objeto de su estudio" (*La ciencia de los hechos morales,* 1935, p. 16). La ciencia de las costumbres o "etología"

no estudia en particular las costumbres en el sentido lato del término, definido por Littré como "las maneras de vivir, los usos, hábitos, prejuicios, conductas, que varían en los diferentes pueblos y en los diferentes siglos"| Destaca por el contrario, conductas colectivas habituales, más o menos cristalizadas en las instituciones e identificadas en el fondo con la vida social en general, conductas específicas, distintas en particular de aquéllas de que se ocupan la religión y el derecho. Por ejemplo, "el etólogo que se dispone a estudiar una moral a través de un derecho debe saber de antemano que el derecho no contiene forzosamente toda esa moral, y que incluso sobre puntos concretos puede estar en desacuerdo con ella" (p 74). Bayet insiste, pues, sobre el hecho de que, incluso entre las costumbres, es necesario que los etólogos resuman las costumbres propiamente morales, costumbres en el sentido estricto del término, definidas por Littré como "las costumbres consideradas con relación *al bien y al mal* en el comportamiento de la vida" (p 76). Probablemente fué esta definición la que hizo sentir a Bayet la necesidad de las costumbres: "La distinción del bien y del mal tal como se manifiesta en los hechos sociales" (p 16 y siguientes; *Historia de la moral en Francia*, t, I, *La moral de los galos*, 1930, p IX), manifestación que evidentemente no está ligada de una manera necesaria a las costumbres en el sentido de hábitos. Admitamos por ahora esta definición de Bayet (que plantea una serie de problemas sobre los cuales habremos de insistir), y preguntémonos lo que ella significa. Si el objeto preciso de la ciencia de las costumbres es la manifestación de la distinción del bien y del mal en los hechos sociales, no puede proceder sino por la *interpretación de las significaciones de las conductas colectivas*. En efecto, en la observación de las con-

ductas colectivas, en el análisis del lenguaje, de las fórmulas del derecho, de la literatura, etc., ¿cómo proceder de otra manera que no sea por penetración en las creencias que los animan, en los estados psíquicos más profundos que los guían? Si no se comprenden los motivos internos de las conductas colectivas, jamás se podrá saber qué es lo que las guía: inspiración jurídica, religiosa, moral o de cualquier otro sentido. Observemos, por ejemplo, ciertos gestos en una tribu salvaje; ¿cómo decidiremos si se trata de un rito religioso, mágico o jurídico, o de una acción propiamente moral, o simplemente de un ejercicio militar o gimnástico, si no interpretamos el sentido interno de los gestos en cuestión, si no acudimos para su interpretación a la mentalidad, a las creencias de los agentes, a los valores que ellos aspiran a realizar? Dicho de otro modo, al determinar el objeto específico de la ciencia de las costumbres se la transforma, voluntaria o involuntariamente (es el caso de Bayet) en lo que Max Weber ha llamado "verstehende Soziologie", sociología que procede por comprensión interpretativa de los sentimientos (ideas y valores) que se realizan en las conductas colectivas o, más ampliamente, en los hechos sociales. Pero entonces, si tal es ineluctablemente el procedimiento de una ciencia de las costumbres consciente de su propio método, pueden plantearse ciertas preguntas, la primera de las cuales es la siguiente: ¿Se debe siempre condenar, con Lévy-Bruhl, toda "comprensión" e "interpretación", y prescindir de ellas en beneficio de la explicación?

¿Qué argumentos invoca nuestro autor contra la comprensión interpretativa? Para ser una ciencia, la sociología de la moral debe, según Lévy-Bruhl, "desubjetivizar" la realidad moral, es decir, liberarla de la coloración de nuestra efectividad. Ahora bien, interpretación y compren-

sión son precisamente recursos de la subjetividad; más aún, sustitución de nuestro estado de conciencia por el que acompañaba al acto interpretado. Además, la comprensión es el procedimiento clásico de la metafísica que se propone comprender lo particular integrándolo en el todo absoluto conocido de antemano por la unidad de nuestra conciencia.

Creemos poder replicar a Lévy-Bruhl que la característica que atribuye a la "comprensión interpretativa" no es obligatoria, y que rechazando, en pleno acuerdo con él, los procedimientos que condena, podemos no obstante mantener la necesidad imperiosa, para la ciencia de las costumbres, de fundamentarse sobre la comprensión, y no exclusivamente sobre la explicación causal.

La interpretación de los sentimientos de los actos colectivos, de las creencias, de los valores que ellos manifiestan, tiene precisamente por objeto eliminar *nuestra* subjetividad para comprender la subjetividad específica de los agentes en cuestión. Esta interpretación constituye, pues, un esfuerzo para desubjetivizar la realidad moral, para liberarla de nuestra subjetividad propia que conduce al antropomorfismo, para eliminar o, mejor aún, poner en perspectiva el punto de vista del observador.

Una comprensión así, de la cual el mismo Lévy-Bruhl ha hecho una admirable aplicación en sus innovadoras investigaciones sobre *La mentalidad primitiva*, no tiene nada que ver, evidentemente, con los procedimientos de la metafísica clásica. Esta interpretación integra elementos dispares en un conjunto, pero los conjuntos son particularizados, localizados e irreductibles y no constituyen una totalidad absoluta y conocida de antemano. La comprensión interpretativa conduce, no a la unidad de nuestra conciencia, sino a la diversidad de las cociencias, caracterizando las diferentes épocas, medios y grupos. No toma

en consideración el dogma archifalso de la transparencia de nuestra conciencia. No acude a la introspección, sino a la experiencia, a la vez inmediata y colectiva, del grupo. Comprueba que ésta evoluciona sin cesar. Estudia las creencias y las aspiraciones, objetivándose en significaciones, en ideas, en valores particularizados e individualizados. Toma como puntos de partida y de referencia los símbolos observables por medio de los cuales se exteriorizan esas significaciones. Esta especie de comprensión interpretativa, dispensable para que no desaparezca el objeto mismo de la ciencia de las costumbres, presupone evidentemente un método seguro y complejo de reducción y de inversión hacia lo inmediatamente vivido en moral, 'hacia la experiencia moral del grupo", este aspecto del problema, que Lévy-Bruhl no ha confrontado en su obra, conduce directamente a la necesidad de reconocer el papel de la filosofía como soporte indispensable de la ciencia de las costumbres. No menos evidente es el hecho de que no se puede "desubjetivizar" la realidad moral sino por procedimientos absolutamente distintos de los que se emplean con relación a la realidad física, pudiendo llegar a afirmarse que la realidad moral desubjetivizada por la comprensión interpretativa, que la dota de perspectiva, esta aún más lejos de la realidad física que la realidad moral antropomórfica.

La otra cuestión consiste en saber si desubjetivizar de esa manera precisa la realidad moral significa liberarla de toda la coloración afectiva. Cosa segura para la afectividad del sabio, pero no para la de los agentes morales en juego; esto sería eliminar la realidad moral misma, constituída por esta afectividad.

No es ni mucho menos evidente que la realidad moral construída como objeto de la ciencia de las costumbres

esté por ello sometida a leyes constantes. Ante todo, ¿es verdad que no existe más ciencia que la de lo general, e incluso que toda generalidad es la de la ley? La fórmula de Aristóteles engloba muchas confusiones; confunde la colectividad necesaria de una ciencia con la validez universal de sus afirmaciones, y esta validez universal del juicio con la generalidad de su objeto. Ahora bien, pueden afirmarse colectivamente verdades universalmente válidas con respecto a un objeto completamente singular (por ejemplo, "el tamaño de la nariz de Cleopatra", la altura de tal o cual montaña, el carácter particular de tal o cual sociedad dada). La historia nos proporciona el ejemplo de una ciencia que procede por método individualizante (Xénopol, Rickert) sin pretender ninguna ley. El mismo Lévy-Bruhl comprueba que la ciencia de las costumbres debe fundarse sobre ciencias históricas, pues se "objetiva de una manera que le es propia en el tiempo", a lo cual tendremos que añadir que el tiempo histórico en el cual evoluciona la realidad moral no es el tiempo homogéneo y cuantitativo, sino el tiempo heterogéneo y cualitativo aproximado a la duración... Es verdad que la ciencia de las costumbres, como parte de la sociología, no es la historia propiamente dicha, cosa que parece haber olvidado Bayet, pues no estudia las singularidades, sino los *tipos* individualizados, es decir, una cierta generalidad limitada por la individualización. A partir de Durkheim, y en oposición con Comte y Spencer, la sociología moderna ha concentrado todos sus esfuerzos en la investigación de esos tipos cualitativos e individualizados, remitiendo la investigación de las leyes (si es que ello es posible, lo que constituye otra cuestión) a un porvenir lejano.

En resumen, convengamos en que el objeto de una

ciencia no tiene necesidad de ser sometido a leyes constantes y en que, singularmente, el objeto específico de la ciencia de las costumbres —al cual no puede llegarse sino por una comprensión interpretativa de los valores morales realizados por las conductas colectivas— se presta menos que ningún otro objeto de sociología a la explicación por leyes constantes. El paralelismo entre realidad moral y realidad física, postulado por Lévy-Bruhl como condición indispensable para una ciencia de las costumbres, aparece, pues, inaceptable, y eso en interés mismo de esta ciencia, que de otro modo arriesgaría su propio objeto... Estas primeras críticas nos permitirán conprender mejor los reparos de Frédéric Rauh, que reprochaba a Lévy-Bruhl el no pasar de ser "un metafísico cuando quiere tener sobre las cosas morales una certidumbre del mismo género que la de las ciencias físico-químicas" (*Estudios morales*, p. 208). Debemos precisar, sin embargo, que en sus trabajos sobre *La mentalidad primitiva*, Lévy-Bruhl ha utilizado magistralmente la comprensión interpretativa de los sentimientos íntimos de las conductas colectivas, liberada de todo subjetivismo y antropomorfismo. Más que nadie ha enseñado el camino en este orden de investigaciones, no formulando reglas abstractas de este método, como Max Weber, sino descubriendo por comprensión interpretativa todo un mundo de la mentalidad primitiva, irreductible al nuestro. Lévy-Bruhl no ha pensado en establecer leyes del desarrollo de la mentalidad, sino que se ha limitado a describir uno de sus tipos cualitativos e individualizados. ¿Puede quedarnos la menor duda de que cuando Lévy-Bruhl ha encontrado la ley de la "participación", la causalidad mística, la representación puramente cualitativa del tiempo y del espacio, las dependencias, la categoría afectiva de lo sobrenatural, como ele-

mentos constitutivos de la mentalidad primitiva, y en particular de la manera de reflexionar de los primitivos, ha procedido por interpretación del sentimiento interno de las conductas colectivas, y de que su explicación no ha surgido de las leyes causales, sino de la integración en un conjunto: el tipo individualizado de la mentalidad en cuestión?

En una de sus últimas obras particularmente sugestiva, *La mitología primitiva* (1935), Lévy-Bruhl ha ido aún más lejos. Ha demostrado que no solamente en la esfera de la reflexión, sino también en la experiencia inmediata, subyacente a toda reflexión, la mentalidad primitiva es irreductible a la nuestra, pues los *datos* experimentados directamente por nosotros y por los primitivos no son los mismos. "La realidad suprasensible no está determinada para los primitivos, pero les es inmediatamente dada" (p. XXIV). "La experiencia que les suministra datos sobre lo sobrenatural, más amplia y más rica en este sentido que la nuestra, no se deja encerrar en un marco de conceptos". Nuestro esfuerzo, pues, debe tender a penetrar lo mejor posible en el sentido de esa experiencia que pone a los primitivos en contacto con las fuerzas suprasensibles y los seres místicos (pp. 26-27, 176-177, 296-297 310, 317 y 318).

Es evidente, y así lo reconoce el propio Lévy-Bruhl en los pasajes citados, que para penetrar hasta lo inmediatamente vivido, hasta las intuiciones colectivas de los primitivos, no puede procederse de otro modo que por comprensión interpretativa, y mejor aún por reducción e inversión que nos conduzca de lo reflexionado a lo inmediato, procedimiento éste eminentemente filosófico...

Así, pues, nos creemos autorizados para formular dos conclusiones esenciales.

Primera conclusión: Si Lévy-Bruhl debiera rehacer hoy su libro sobre *La moral y la ciencia de las costumbres*, tal vez renunciase a su condenación de la comprensión interpretativa en la sociología en general y en la ciencia de las costumbres en particular. También renunciaría, probablemente, al paralelismo entre realidad física y realidad social.

La segunda conclusión que se impone es decisiva. Si para construir su objeto específico, la ciencia de las costumbres debe proceder por comprensión interpretativa de las costumbres internas, es decir, separar de los otros sentidos, como los valores jurídicos y religiosos, el sentido de las conductas colectivas que tienen relación con el bien y con el mal; si en este trabajo la ciencia de las costumbres debe penetrar hasta la experiencia inmediata, las intuiciones temporalizadas sufridas por los agentes en cuestión, esta rama de la sociología no puede prescindir de la ayuda de la filosofía. Porque ¿qué otra disciplina criterio de distinción entre valor moral, valor jurídico, valor religioso, valor económico? ¿Qué otra disciplina podría guiarle en su esfuerzo de penetración hasta lo vivido prenocional, hasta la experiencia inmediata del grupo? Ocultos por una corteza conceptual de intereses y de finalidades, los datos no llegarían a ser conscientes sino por la filosofía, y solamente entonces podrían servir de base al sociólogo para la interpretación de las conductas colectivas, base indispensable a la construcción del objeto mismo de la ciencia de las costumbres. En una palabra, ¿qué otra disciplina podría enseñar al sociólogo cómo se distingue la experiencia moral inmediata de toda otra experiencia?

Nuestra conclusión parece conducirnos ahora a un ca-

llejón sin salida. Si la ciencia de las costumbres es imposible sin filosofía moral, y si esta filosofía moral es lógicamente contradictoria, como lo ha demostrado Lévy-Bruhl, se llega al resultado de que ni la una ni la otro son posibles. ¿Es preciso renunciar a ambas, es decir, a todo conocimiento objetivo en este dominio? Tal es la envergadura del problema que se erige ante nosotros.

Se trata, pues, en interés mismo de la posibilidad de una ciencia de las costumbres, de una sociología de la moral, de examinar las condiciones de existencia de una moral teórica, contra la cual nada podrían las críticas de Lévy-Bruhl.

Ante todo, admitiendo sin discusión la imposibilidad de conocer y de prescribir a la vez, de identificar función teórica y función normativa, nos preguntamos si la alternativa entre *existencia y norma* está agotada, como parece presuponerlo, después de Kant, Lévy-Bruhl. Naturalmente que no puede deducirse de un conocimiento teórico, cualquiera que sea, una prescripción. Pero ¿todo conocimiento teórico tiene necesariamente por objeto la existencia? ¿No se puede, por ejemplo, conocer de una manera teórica los valores opuestos tanto al ser como al deber? ¿No se puede llegar a una teoría de los valores que no tenga en sí ninguna pretensión de prescribir? (V. el capítulo siguiente, sección III).

Pero, se nos dirá, conocer teóricamente los valores, ¿no significa pronunciar a ese respecto juicios que no pueden ser sino juicios de realidad? Y entonces, esa teoría de los valores que hace renuncia de la función normativa, ¿en qué se distinguiría de la sociología y en particular de la ciencia de las costumbres? Respondemos: todo juicio teórico no es un juicio de realidad. Un juicio que comprueba la validez de un valor, su carácter irresistible, su

misma capacidad de ser integrado en un conjunto de valores, es un juicio puramente teórico, sin que por ello se refiera a la existencia. La filosofía nos ofrece numerosos juicios teóricos que no son juicios de existencia: los juicios procedentes del análisis reflexivo de la conciencia, de la reflexión sobre los actos cumplidos (por ejemplo, de la reflexión sobre la reflexión o de la reflexión sobre la acción), los juicios concernientes a los problemas de lo infinito y de lo inmediato que surgen en este análisis. La teoría de los valores, rama de la filosofía, no es ninguna excepción.

Sin embargo, ¿es posible conocer *teóricamente* lo que parece oponerse a la inteligencia? Los valores tienden a lo "alógico"; se afirman como término de deseos, de aspiraciones, de preferencias; se presentan como poderosos imanes que atraen nuestra afectividad y nuestra voluntad por encima de la inteligencia. ¿No excluye todo esto el conocimiento teórico?

Responderemos que esta objeción plantea bien el problema, pero le resuelve mal. Los caracteres precitados impiden ciertamente todo conocimiento teórico directo de los valores. No pueden ser ni inducidos, ni deducidos, ni construídos dialécticamente, ni alcanzados por una intuición de orden intelectual. Pero después de haber sido *experimentados, vividos* en actos específicos procedentes de la emotividad y de la voluntad, los valores pueden muy bien ser conocidos después en una reflexión teórica sobre las experiencias específicas en las cuales han sido vividos.

Para una tal concepción, nada es más natural que la convergencia de las diferentes doctrinas de la misma época en sus conclusiones prácticas, las cuales, por más que interesen a la realidad moral efectivamente experimentada (por ejemplo, en el sector de los valores vividos en

tal grupo particular), no pueden apoyarse y reflejarse sino sobre los mismos actos concretos.

¿Quiere esto decir que la moral teórica sea inútil? De ninguna manera. La moralidad efectiva, los valores morales vividos en tal o cual círculo particular, lo son de una manera latente, virtual, incluso confusa. Es la reflexión la que después los actualiza, los clarifica, los depura, la que verifica, en fin, su objetividad, y la que los opone a las ilusiones colectivas o individuales. Al actualizar las experiencias morales y sus datos, al aproximarse a lo inmediatamente vivido, velado y escondido en la conciencia que lo experimenta, la reflexión teórica actúa sobre ello, es decir, sobre la propia experiencia moral. La reflexión teórica se integra, en fin de cuentas, en la experiencia moral, pudiendo de este modo actuar con éxito sobre el desarrollo de la realidad moral. ¿Quién podría negar el papel de la reflexión teórica en los acontecimientos históricos que entrañaban experiencias morales de primer orden (conversión al cristianismo, Revolución francesa)? ¿No es ella la que actualiza y refuerza los valores morales nuevamente presentidos y virtualmente latentes (Sermón de la Montaña, Contrato Social)? Solamente han resultado inútiles las morales que, en su celo constructivo, se han separado totalmente de la experiencia moral afectiva y la han destruído en lugar de actualizarla y verificar su contenido.

Los argumentos tercero y cuarto de Lévy-Bruhl parecen más graves. ¿Cómo pretender formular principios morales universales cuando la razón misma, como toda afectividad y toda especie de intuición, es inestable, se encuentra sometida a variaciones infinitas y se renueva sin cesar? ¿Es admisible, por otra parte, uniformar y armonizar la conciencia moral, esencialmente contradictoria y

compleja, donde se combaten principios irreductibles y heterogéneos? La moral teórica, concebida como posterior reflexión sobre los valores efectivamente experimentados en la variedad de las experiencias morales, se emancipa plenamente de los vicios del antropomorfismo y del racionalismo moral. Acogiendo las infinitas variaciones de las experiencias de valores, según los medios, los lugares, los momentos de la historia, reconoce no solamente el *pluralismo* irreductible del mundo de los valores, sino también la *singularidad* de cada valor, su individualización y su particularización totales. Remitiendo esos valores concretos al mundo de lo espiritual (distinguiendo en la experiencia inmediata la experiencia de lo sensible y la experiencia de lo espiritual), renuncia a los prejuicios intelectualistas griegos que identificaban lo a priori y lo ideal con lo general y lo universal. Concretando e individualizando, localizando y temporalizando los valores, sostiene al mismo tiempo su relatividad total y su objetividad (su irresistibilidad vereficable). Así, lejos de ser alcanzada por la eliminación del postulado antropomórfico, la moral teórica, cuya causa defendemos, no se hace posible, precisamente, sino por esa eliminación, que se debe agradecer a Lévy-Bruhl.

Queda el postulado del carácter no contradictorio de la conciencia moral. De lo que acabamos de decir se deduce que este postulado no es indispensable sino a las metamorales imbuídas de monismo, de permanencia, de generalidad, de la pretensión de construir una moral. Supongamos, por el contrario, una moral teórica que reflexione sobre el pluralismo de los valores morales individualizados y localizados, efectivamente experimentados y después de serlo, en la variedad de las experiencias morales; es evidente que una tal moral, no solamente prescinda del postu-

lado en cuestión, sino que parte de comprobaciones que le son diametralmente opuestas, es decir, los conflictos agudos y dramáticos que se ofrecen a la conciencia moral. La conciencia moral, desde el punto de vista, no es otra cosa que la conciencia de los conflictos entre deberes particulares –sobre lo cual ha insistido Lévy-Bruhl–, de una parte y entre valores singulares, de otra, lo que hace aún más agudo el desgarramiento de la conciencia moral, ampliándola a un dominio mucho más vasto.[6] Más aún: cada experiencia moral es tanto más rica cuanto más grande sea el número de valores contradictorios y equivalentes experimentados por ella. Uniformar y armonizar la conciencia moral, liberarla del drama que la da vida, es, no solamente empobrecerla, sino hacerla superficial y limitada, es empujarla hacia la pereza y hacia el aniquilamiento.

El papel, por otra parte muy limitado, que puede desempeñar la reflexión teórica en la vida moral, consiste precisamente en ampliar tanto como sea posible el campo de los conflictos entre valores. Para lograrlo, informa a la conciencia moral sobre la variedad infinita de los valores singulares efectivamente vividos en los diferentes medios, en las diferentes épocas, en los diferentes grupos. Es en esta perspectiva ampliada donde la conciencia moral se desenvuelve para sobrepasar de una manera original y siempre renovada los conflictos agudos y sin cesar renacientes de los valores morales equivalentes, conflictos que constituyen la experiencia moral misma...

Intentaremos, pues, demostrar que una moral teórica así concebida, indispensable a la ciencia de las costumbres, y lo mismo recíprocamente, no es afectada por ninguno de los argumentos críticos de M. Lévy-Bruhl. La moral teórica considerada como reflexión a posteriori so-

[6] V. capítulo IV, II sección.

bre los valores singulares efectivamente experimentados en la variedad infinita de las experiencias morales, es lógicamente posible. Tiene una tarea precisa: reducir a la experiencia inmediata los valores morales, experiencia muy difícilmente accesible, pues se encuentra velada por la corteza preceptiva y nocional que se manifiesta en los fines y en los intereses. La moral teórica se propone descubrir y describir estos valores después que son experimentados. Quiere también verificar su objetividad, es decir, su irresistibilidad y su capacidad de ser integrados en un conjunto de valores individualizados que se completan en lugar de excluirse. Esta tarea es una función puramente teórica que no implica ninguna confusión con una función normativa.

Toda la cuestión está en saber si existe una experiencia moral específica que permita probar valores objetivos. Tal va a ser desde este instante el objeto de nuestras investigaciones. Investigaciones que vamos a comenzar por el análisis de los antecedentes históricos de esta concepción.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS ANTECEDENTES HISTORICOS DE LA ACTUAL TEORIA DE LA EXPERIENCIA MORAL

Los antecedentes históricos de la teoría actual de la experiencia moral son más múltiples y remontan a veces en el pasado más lejos de lo que habitualmente se cree. Al lado de las morales del sentimiento, citadas aquí con preferencia, es preciso tomar en consideración las teorías mucho más importantes de "la intuición de la voluntad" de Duns Scott hasta Fichte (pasando por Descartes, Kant, Fichte y Maine de Biran), la doctrina moderna de los valores y, en fin, las teorías actuales de la experiencia integral de lo inmediato de James, de Bergson y de Husserl. Cada una de estas corrientes ha aportado una contribución decisiva al problema de la posibilidad de la moral teórica y merece, por tanto, ser examinada por separado.

Primera sección. Las morales del sentimiento.

La teoría de la experiencia moral, escribe Rauh, "se aplica a la moral del sentimiento. Los moralistas de esta escuela han tenido el mérito de iluminar la certidumbre

inmediata de los principios especiales por oposición a las construcciones, a los sistemas de morales. Mas el error ha consistido en aceptar tal cual son los datos de la conciencia común" (Ex. Mor., p. 252). Max Scheler, a su vez, señala que sigue la tradición de las morales de la intuición sentimental, según Pascal y Malebranche, "las razones del corazón", el orden del corazón de Pascal, concepto que se encuentra en la base de sus investigaciones.

¿Cuáles son los caracteres distintivos de las morales del sentimiento? Estas morales se encuentran constituídas, según se sabe, por dos corrientes principales: las morales del sentimiento natural representadas por los pensadores escoceses del siglo XVIII (Schaftsbury, Hutcheson, Butler, Hume y, en cierta medida, A. Smith y Reid) y las morales de la intuición sentimental de Pascal a J. J. Rousseau y Jacobi, pasando por Malebranche. La primera de estas dos corrientes apela al "sentido sentimental" común, observable empíricamente (así la piedad, la benevolencia, la simpatía). En cuanto a la segunda, preconiza una intuición sentimental a la cual se llega por esfuerzo, violentándose uno a sí mismo, liberándose de la cárcel del sentido común (de los sentimientos naturales), lo que conduce a la quimera de los aprioris morales. Empero, ambas tienen en común su oposición de igual manera a las morales constructivas clásicas del intelectualismo. En efecto, mientras éstas últimas, queriendo deducir de un conocimiento teórico previo reglas de conducta, atribuyen a la doctrina moral la capacidad de crear y de imponer una moralidad real, las morales del sentimiento son, por el contrario, más modestas: parten de la vida moral, de la realidad moral independiente de la teoría y no atribuyen a la moral teórica otra función que la de reflexionar después sobre esta moralidad real. Las morales del sentimiento tienen, pues, su punto de refe-

rencia en los *actos morales* y no en las teorías; consideran estos datos independientemente de la construcción, reconociendo la conciencia y la certidumbre moral como irreductibles a la conciencia y a la certidumbre intelectuales.

Unidas por esta tendencia hacia el empirismo moral de base emotiva, estas dos corrientes se distinguen profundamente entre sí, tanto en la interpretación de los actos morales, cuanto en su utilización por la reflexión teórica.

A) Los principales representantes de la moral del sentimiento natural[1], Hutcheson, Butler y Hume (Schaftsbury combinaban estas concepciones con una moral teológica y Smith con un utilitarismo social, presentido ya por Hume) consideran los actos morales como una expresión espontánea de la naturaleza sensible del hombre. Según ellos, la observación inductiva de esta naturaleza permite establecer los preceptos de la conducta. Esta concepción implica: de una parte, la creencia en la invariabilidad y en el carácter no contradictorio de la naturaleza humana (singularmente en lo que respecta al sentimiento de benevolencia y simpatía); de otra, la afirmación de que pueden ser deducidos juicios de valor de los juicios de realidad; presunciones, ambas, que conducen a las metamorales. Es verdad que Hume prevé la objeción que comprueba que nuestros sentimientos varían sin cesar y se contradicen. Incluso cita, en este sentido, ejemplos muy instructivos (la exposición y el sacrificio de los niños por sus padres, el de los ancianos por los adultos, los conflictos entre el sentimiento familiar y la benevolencia que rige la vida en

[1] V. la magnífica exposición de las morales del sentimiento hecha por E. DUPREEL, *Tratado de moral*, Bruselas, 1932, I vol., p. 134 y sig. quien, en la parte histórica de su importante obra, pone muy bien de relieve los diferentes aspectos de las metamorales clásicas y de la oposición entre ellas.

sociedad, etc.); pero llega a la conclusión de que no son sino expresiones exteriores de los sentimientos, expresiones que varían y se contradicen en función del medio social. En cuanto a los sentimientos mismos —en particular los de la benevolencia y la simpatía— son invariables.

Estas explicaciones son poco satisfactorias para nosotros. La sociología ha permitido comprobar, en diversas sociedades, sentimientos colectivos opresores, sanguinarios, monstruosos desde nuestro punto de vista: los sacrificios humanos, los malos tratos inflingidos a los esclavos y a las mujeres, las prohibiciones de todo género, manifiestan sentimientos radicalmente contrarios a la benevolencia y a la simpatía. Lo que han hecho, en el fondo, los moralistas del sentimiento natural es privilegiar con arreglo a un criterio preestablecido y de procedencia teológica ciertos sentimientos, los sentimientos del europeo civilizado del siglo XVIII. Y si han llegado a deducir juicios de valor de juicios de realidad que comprueban los dichos sentimientos, ha sido porque ponían por delante los valores que pretendían deducir después.

Por otra parte, las morales del sentimiento tropiezan con otras dificultades además de las constituídas por las taras de las metamorales tradicionales. Desde luego, se muestran incapaces para explicar el vicio, el combate, la tensión dramática, los conflictos que caracterizan la vida moral. Si sólo la virtud responde a la naturaleza del hombre, ¿de dónde le viene la lucha entre el bien y el mal? ¿Qué tienen que hacer la benevolencia y la simpatía cuando se trata de malas acciones y de hombres malos? ¿No conducen más bien al mal que al bien, como ha hecho resaltar Kant en su polémica contra las morales del sentimiento?

B) Desde el punto de vista lógico, las morales de la

intuición sentimental parecen mucho más sólidas que las teorías escocesas. Estando para ellas la conciencia moral virtualmente latente, sólo se actualiza por depuración de los sentimientos naturales, por su oposición a las pasiones, por acceso a la intuición del corazón, por el tránsito, podría decirse, entre la "conciencia emotiva cerrada", encerrada en sí misma, y la "conciencia emotiva abierta", llegando así a los principios ideales que la superan. Los sentimientos naturales y las pasiones varían infinitamente y se contradicen; invariable y armónica no hay más que la intuición sentimental opuesta al instinto; es preciso saber encontrarla, bajo la corteza de las pasiones y de las inclinaciones naturales, por medio de un gran esfuerzo de análisis reflexivo. Los conflictos, los dramas de la vida moral, se explican por la lucha entre los estados de la conciencia emotiva cerrada (pasiones e inclinaciones) y la intuición sentimental que es como una puerta abierta hacia el mundo de los valores ideales. No es por observación inductiva, sino por análisis reflexivo de los actos cumplidos por la conciencia como se llega a describir, después, los actos morales vividos, antes, por el corazón. Como dice Pascal: "la verdadera moral (que) se burla de la moral" tiene que acudir al "espíritu de agudeza" y no al "espíritu de geometría".

Históricamente, la fuente incontestable de las morales de la intuición sentimental es el cristianismo. San Agustín que es el verdadero promotor filosófico de la teoría de las certidumbres proporcionadas por el amor —ese amor "que los poetas nos han pintado erróneamente como ciego" y al que Pascal quiere "devolver en adelante el goce de la vista" (PASCAL, *Opúsculos,* edc. Brunschvicg. p. 133)— no hacía distinción entre la vida moral y la religiosa, ni entre la intuición sentimental y la gracia y la intuición propiamente mística. Sin embargo, para Pascal,

las diferentes intuiciones del corazón se diferencian y se oponen: la fe, el amor de Dios, no es la sola intuición sentimental. Las razones del corazón están en contradicción con las razones de la inteligencia, pero no pretenden ser superiores. La vida humana se encuentra suspendida entre dos antinomias irreductibles ("abismos"), antinomias que no pueden tener solución inmanente en esta vida, que no pueden resolverse sino es por la vía sobrenatural de la gracia y de la fe, que se diferencian tan bien del "orden del corazón" propiamente dicho, como de la inteligencia opuesta a él. Puede decirse que, para Pascal, es el conflicto insoluble entre los datos de la intuición afectiva y de la intuición intelectual quien, demostrando la debilidad del hombre, abre el camino a la intuición mística, a la fe religiosa.

Esta diferenciación entre la intuición moral y la intuición religiosa se confirma por una exacta interpretación de la frase célebre de Pascal: "El corazón tiene razones que la razón no conoce" (*Pensamientos*, Nº 277). A los dos órdenes que se oponen aquí se superpone un tercero, el de la gracia (Nos. 283-287). El monismo religioso no destruye el pluralismo irreductible de los mundos entrevistos separadamente por la inteligencia y la afectividad.

Pascal emplea los términos "corazón" y "razón" en muchos sentidos diferentes, que es necesario distinguir para llegar a su comprensión. Para él corazón quiere decir bien intuición emocional —visión moral específica—, bien fe religiosa —intuición mística de Dios—, bien, excepcionalmente (como en un pasaje sobre las tres dimensiones del espacio sentidas por el corazón), intuición en general (Nº 282). Del mismo modo, *razón* para Pascal es, ya inteligencia (espíritu geométrico), incluso intuición intelectual, ya los contenidos ideales y específicos de las diferentes in-

tuiciones, por ejemplo, las razones del corazón, ya, en fin, el razonamiento o discurso. Cuando Pascal dice: "El corazón tiene sus razones que la razón no conoce", habla ciertamente de una intuición emotiva específica, cuyos datos ideales (las razones) son irreductibles a los datos de la intuición intelectual (razón como inteligencia) y no pueden ser directamente comprendidos por ésta. El conflicto entre ambas intuiciones sólo puede encontrar su solución en la fe y en la gracia. La intuición moral se separa ya claramente para Pascal de la intuición religiosa y mística propiamente dichas. Es Malebranche quien tiende de nuevo a desvanecer estos contrastes. Pues —aunque haya descrito con gran lujo de detalles la intuición emotiva, muy próxima, por otra parte, a la voluntad— Malebranche combinaba la moral del sentimiento con una metamoral constructiva de origen a la vez platónico y teológico: conformidad de la conducta con el orden divino. El verdadero ser era así comprendido de una manera más segura por la inteligencia que por los sentimientos. La oposición se reafirma enérgicamente, sin embargo, con J. J. Rousseau.

No solamente en *La profesión de fe del vicario saboyano,* sino desde su primera disertación, inicia Rousseau la protesta contra toda metamoral constructiva e intelectualista, a la que opone la realidad moral vivida inmediatamente por el corazón. Corrigiendo su identificación primitiva del instinto del salvaje con la intuición sentimental y eliminando las exageraciones de su concepción primera, que consideraba todo desarrollo de la inteligencia como directamente nocivo a la moralidad real, Rousseau llega en el *Emilio* a su teoría definitiva. Ella consiste en distinguir el sentimiento puro o conciencia moral, de una parte, del sentimiento como instinto, inclinación sensible y pasión; de otra parte, de la razón-inteligencia,

concebida por Rousseau como necesariamente discursiva y limitada; y de otra parte, de la fe, de la religión. "No quiero filosofar con vosotros, sino ayudaros a consultar vuestro corazón. Aun cuando todos los filósofos del mundo aseguraran que estoy equivocado, me bastaría que sintiéseis que yo tengo razón" (*Emilio*, ed. Flammarion, t. II, p. 44). Para llegar a la realidad moral hace falta seguir directamente "las luces que iluminan el corazón" (p. 47). Ahora bien, hay "mil razones para negarse a seguir esas luces". Las pasiones, "esta voz del cuerpo", por una parte, y "la falsa prudencia aconsejada por el razonamiento", de otra, nos desvían de la intuición sentimental, y son precisos "mil esfuerzos de valor" para volver y mantenerse en el buen camino. Pero cuando se ha conseguido, se posee un criterio seguro de la moralidad, pues esta intuición emotiva "no se equivoca nunca; es la verdadera guía del hombre; es al alma lo que el instinto es al cuerpo"(p. 39). La intuición moral es "el juez infalible del bien y del mal que hace al hombre semejante a Dios" (p. 45). En este sentido, la intuición moral se diferencia diáfanamente de la fe, de la intuición mística que exige que el creyente "se humille ante Dios", pues "estando deslumbrado por su claridad", el creyente "se ve forzado a abandonar todas las nociones terrestres que le ayudan a imaginarle.. (pgs. 36-38). "Cuanto más me esfuerzo en contemplar su esencia, menos la concibo; cuanto menos la concibo, más le adoro" (p) 38). Muy distinta es la actitud del agente moral que, guiado por la intuición sentimental propiamente dicha —la conciencia moral—, posee en la vida terrestre un criterio cierto de moralidad opuesto a otros criterios hallados por el razonamiento. El entendimiento y la intuición moral son, pues, independientes de la fe y de la gracia. Ni el uno ni la

otra son lo bastante fuertes para amenazar la fe que, afirmándose por encima de su oposición, no se les somete (pgs. 52-59), pero los deja enteramente en libertad. Es verdad que, según Rousseau, siendo el entendimiento siempre discursivo y la intuición intelectual imposible, la conciencia moral, que es inductiva, tiene supremacía sobre la inteligencia (presentimiento de la "primacía de la razón práctica" de Kant), pero, aun cuando esto alterara un poco el principio de la pluralidad de las evidencias equivalentes, el elemento puramente constructivo no reconduce a la identificación de la intuición moral y de la intuición religiosa. Sin tener en cuenta la autonomía de la certidumbre moral, esta tesis conduce cuando más a una gran moralización de la experiencia mística...

Las morales de la intuición sentimental han cometido graves errores que las han hecho caer bajo la crítica de M. Lévy-Bruhl. De esos errores intentan ser liberadas por las actuales teorías de la experiencia moral.

I. Ante todo, las morales de la intuición sentimental presuponen la invariabilidad y el carácter no contradictorio de la intuición emotiva, admitiendo así los postulados erróneos de las metamorales tradicionales. Sin embargo, tanto como los sentimientos sensibles, las intuiciones morales varían según los grupos, las civilizaciones, los momentos históricos, los individuos y las circunstancias. No son las mismas para un primitivo y un civilizado, un francés y un chino, un burgués y un proletario. Por otra parte, las intuiciones emotivas se contradicen entre sí, en el seno del mismo grupo y en el de la misma conciencia individual. Son, pues, infinitamente variables, estrictamente individualizadas y particularizadas y, lo más corriente, contradictorias. Además que, siendo de otra manera, la vida moral, por lo mismo que el agente llega a la intui-

ción sentimental, sólo presentaría perfección y el desarrollo moral perdería todo sentido.

La permanencia, la identidad y la armonía artificialmente atribuídas a la intuición emotiva se explican exclusivamente por la procedencia teológica de esas doctrinas. Por ser el hombre una criatura de Dios, colocada por éste en un principio en el paraíso, posee una intuición sentimental inmutable y armoniosa, creada de una vez por todas. Y es por haber caído en pecado por lo que esta intuición se encuentra obscurecida por las pasiones y las inclinaciones. Se ve, pues, que, bajo los postulados críticos, se esconden, en las morales de la intuición sentimental, residuos de las metamorales teológicas. La inmutabilidad y la armonía de la intuición moral corresponden a la inmutabilidad y a la armonía del orden divino, concebido como supremo bien. A lo cual hay que añadir en Rousseau la creencia en la bondad radical de la naturaleza humana, debida a las mismas fuentes. Siendo el hombre, según esta concepción, una especie de ángel pervertido, no tiene necesidad de hacerse bueno ("hacer y hacerse haciendo", según la fórmula de Renouvier), sino de volver a su bondad inicial. Ahora bien, la vida moral que es creación incesante de lo nuevo e inquietud perpétua, no reconoce ninguna naturaleza estable del hombre, sino que la considera como producto del esfuerzo moral ilimitado...

II. El segundo error de las doctrinas que estudiamos, error no cometido por las morales del sentimiento natural, consiste en su individualismo radical. Las morales de la intuición sentimental sólo le atribuyen al hombre aislado. El retorno a esta intuición se produce por una separación total de la sociedad, de la vida del grupo, considerada tan extraña a la realidad moral como las pasiones y la inteligencia. El retorno al "fuero interno" que supone el lla-

mamiento a la intuición moral ha sido interpretado como un retorno al aislamiento de la conciencia. ¡Como si no pudieran existir *lazos interiores entre las conciencias interpenetradas,* como si la intuición emotiva no pudiera ser tanto colectiva como individual! Habiendo reducido la oposición entre el individuo y la sociedad a la de la intuición sentimental, por una parte, y las pasiones y la inteligencia, por otra, los representantes de estas doctrinas no pensaban en el hecho de que lo social, bajo ciertos aspectos, puede manifestarse por actos de intuición emotiva realizados en común, por actos de comunión emotiva de las conciencias parcialmente fusionadas en los valores colectivos. De esta manera, la suerte de las doctrinas de la intuición sentimental estuvo históricamente ligada a la del individualismo moral. El mismo Bergson [2] se resiente aún de estas relaciones artificiales, pues "la moral dinámica" de la aspiración no puede ser afirmada sino separando al individuo del grupo, ya que el grupo no puede segregar sino la "moral estática" de la presión y de la costumbre. Este profundo y nefasto error, tan particularmente nocivo a las morales intuitivas, no proviene en modo alguno del carácter de la intuición emotiva, sino exclusivamente del origen teológico de las doctrinas de sus primeros teóricos. Según la concepción cristiana, en efecto, después de la caída, no es posible ninguna comunicación directa entre las conciencias humanas: están condenadas a permanecer cerradas y aisladas las unas de las otras, no pudiendo comunicarse y abrirse sino en relación con Dios, que es el único intermediario posible entre las conciencias (el místico danés Kierkegaard ha expresado con un vigor particular esta concepción). Si se renuncia a este postulado teológico nada se opone a considerar los lazos in-

[2] *Las dos frentes de la moral y de la religión,* 1931.

teriores de las conciencias emotivas interpenetradas, las intuiciones sentimentales colectivas...

III. La combinación de los dos errores que acabamos de precisar ha arrastrado a las morales de la intuición sentimental a cometer un tercero, no menos grave que los otros: si esta intuición es inmutable, siempre idéntica a ella misma y solamente afirmable en la conciencia que se aísla, sólo queda al moralista un solo camino: hacer que su propia intuición sustituya la de todos los otros agentes morales, independientemente del tiempo, del medio y del lugar de que se trate. Es precisamente esta especie de comprensión por introspección y sustitución de los estados de la propia conciencia del moralista la que ha sido muy justamente atacada por M. Lévy-Bruhl. Pero si se libera la teoría de la intuición sentimental de sus dos primeros errores, queda también liberada al mismo tiempo del tercero. Si esta intuición es esencialmente variable, individualizada y particularizada, y puede ser igualmente colectiva, es preciso, para alcanzarla, apoyarse, no sobre sus propios estados de conciencia, sino sobre la interpretación del sentido interno de las conductas afectivas y de toda otra manifestación de esas intuiciones que sea posible observar exterior y objetivamente. Entonces, el resultado de esas observaciones positivas vendrá a ser el punto de partida y de referencia de las investigaciones de las intuiciones de las cuales constituyen la expresión.

IV. El cuarto y último vicio de las morales de la intuición sentimental reside en el hecho de que después de haber opuesto la realidad, la vida moral, a la reflexión teórica sobre ambas, se ven forzadas a producir una cisura entre la intuición y la conducta, como dos elementos heterogéneos. La intuición emotiva, en efecto, incluso la que tiene lugar por amor, no puede ser liberada de una cierta

pasividad, ya que la afectividad se caracteriza por una interpenetración del activo y del pasivo, por el hecho de que la tendencia se adapte a los obstáculos. Pero en este caso, como en las teorías intelectualistas, el acto de alcanzar los criterios morales se separa de la conducta, de la acción que la realiza. En lugar de afirmarse *durante* la acción, en el fuego mismo de la acción, la conciencia moral la precede, la detiene y amenaza aniquilarla. Después de haber querido liberar la vida moral de su identificación con el conocimiento teórico, los moralistas del sentimiento son, por su interpretación de esta vida, arrastrados a la tesis de Sócrates: para obrar moralmente es preciso conocer de antemano el bien, solamente que, dicen ellos, no por la inteligencia, sino por el sentimiento, por el corazón. Para eliminar definitivamente la sustitución de la moral real por el conocimiento moral, para no separar la conducta moral del acto de los valores y no someter la acción moral a principios que, siéndola heterogéneos, amenazan imposibilitarla o hundirla, no hay más que un camino: la interpretación propiamente activista y voluntarista de la vida y de la conciencia moral, la remisión, no a la intuición sentimental, sino a la intuición volitiva, a la intuición-acción. De este modo, llegamos directamente al estudio de los antecedentes históricos de la interpretación voluntarista de la vida moral.

Segunda sección. Las teorías de la intuición volitiva.

Como el término intuición volitiva es poco corriente y puede dar lugar a algunos equívocos creemos necesario definir su sentido exacto[3]. Para lograrlo, precisemos ante todo que oponemos el conocimiento en general, el

[3] Para más detalles, V. capítulo IV.

cual presupone un juicio, es decir, una construcción del objeto por una reflexión, a la intuición, o lo que es lo mismo, la experiencia inmediata de los datos no constituídos, esos datos que forman la base de todo conocimiento, pero que jamás se confunden con él [4]. Esto admitido, la intuición volitiva se distingue de toda otra intuición (sensible, intelectual, emotiva) en cuanto a los datos inmediatos que le son propios, y lejos de limitar la actividad del sujeto por su resistencia, refuerzan, por el contrario, intensifican y enriquecen esta actividad. En otros términos, es el sujeto de la intuición volitiva quien resiste a los datos inmediatos de ella, infinitamente más activos que él mismo. De tal manera que la intuición volitiva, que se manifiesta en las formas superiores de la voluntad (decisión y creación, opuestas a lo arbitrario y a lo elegible) es una de las formas de participación activa de una más intensa y rica actividad en la cual el sujeto se encuentra integrado por esta intuición.

Nacidas de discusiones teológicas, las morales de la intuición volitiva, como las morales de la intuición sentimental, se han mostrado en su desarrollo —transposición en el hombre de esta intuición primitivamente atribuída sólo a Dios— favorables a la autonomía de la experiencia moral por relación a la experiencia religiosa, es decir, favorables a una moral laica referida al esfuerzo propiamente humano e inmanente. Además, al desembarazarse tanto como las es posible de la ingerencia teológica, las teorías de la intuición volitiva, de la intuición-acción, llevan al reconocimiento de la variabilidad infinita de la experiencia moral, variabilidad impuesta ya por la movilidad dinámica de su estructura misma y de sus datos en perpetua creación.

[4] V. más adelante capítulo II, sección IV.

A) Duns Scott combate la blasfemia contra Dios atribuída por él a Santo Tomás, por haber éste sometido la voluntad divina todopoderosa al determinismo de la *lex aeterna* (razón de Dios), e invoca una serie de argumentos en favor de la primacía de la voluntad divina creadora, absolutamente libre y clarividente. En primer lugar, la omnipotencia de Dios excluye su sumisión a toda clase de limitaciones. Dios, en su omnipotencia, crea y recrea no solamente el mundo, sino él mismo, su propia esencia, su entendimiento; crea y recrea las *posibilidades mismas;* puede, por tanto, querer lo imposible, ya que es en su voluntad donde nace la posibilidad misma. Es la contingencia absoluta de su voluntad creadora la que introduce la contingencia y la pluralidad en el mundo creado lleno de elementos sensibles e ideales, individualizados e irreductibles. En segundo lugar, el objeto de la voluntad divina es el bien; el objeto de la inteligencia es la verdad; luego el bien es superior a la verdad, pues el bien es creación y, como tal, es independiente de todo otro elemento, el cual no llega a ser bueno sino en relación con la creación. De ahí que la voluntad de Dios no sea ciega, sino clarividente en sí misma, pues entrevé todo un mundo del bien inaccesible a la inteligencia. Un reciente comentador de Duns Scott, M. Landry, llega a conclusiones que no son comprensibles sin la ayuda de esta interpretación: "La voluntad divina contiene en sí misma, según Scott, la razón de su acción". "Las nociones de infinita perfección y de libertad absoluta son en el fondo idénticas para Scott" (LANDRY, *Fil. de Duns Scott,* pgs. 225-226). Lo cual conduce precisamente a reconocer que la voluntad divina, según Scott, no es arbitraria, sino que es una intuición-acción, iluminada por sus propias luces, guiada por sus propias "razones", que son el bien. El mismo Scott lo

dice: *"Voluntas infinita non potest non esse recta, igitur necessario est in acto rectu"* (*Opus Ox., I, d. X, qu. unica* n. 11). O: *"Voluntas infinita est necessario in actu recto"* (*Repordata, París.* I, *dist.* X. *qu.* 2, n. 4). Es, pues, por una evidencia inmediata e irreductible como la voluntad divina quiere de una manera absolutamente contingente el bien, siendo idénticas la voluntad infinita y la perfección. Dicho de otra manera, la voluntad divina es la intuición del bien. El tercer argumento de Scott en favor de la misma tesis reside en la afirmación de que la voluntad está más próxima a la caridad que la inteligencia, pues la voluntad impulsa a la caridad y al amor, imposibles sin ella. Siendo un producto de la voluntad, el amor no la precede, sino que la sigue. Así es, incluso, en lo que concierne a la psicología del hombre, el cual recibe la gracia por la integración de su voluntad a la voluntad de Dios y no por amor, sentimiento éste que no hace sino atraerle en esa dirección. Finalmente, el cuarto y último argumento de Scott consiste en comprobar que puede deducirse la inteligencia de la voluntad, pero que es absolutamente imposible deducir la voluntad de la inteligencia. La inteligencia, incluso la de Dios, es receptiva. Si él piensa su voluntad creadora y libre es porque lo ha querido así. La inteligencia no es, pues, mas que una voluntad disminuída, voluntad pasiva de Dios que acompaña su creación contínua.

Como según Scott se trata casi exclusivamente de psicología y de moral divinas, es evidente que su *voluntarismo psicológico* no puede llegar a ser al mismo tiempo un *voluntarismo ontológico* y una doctrina de la primacía del bien sobre la verdad. Su teoría de la intuición volitiva, es, pues, esencialmente constructiva: conduce al mismo tiempo que a evidencias específicas a la concepción de la voluntad como sola realidad verdadera del mundo en

el cual haría fluir todas sus cualidades. Pero entonces, la pluralidad de la evidencias es trastornada y reducida a una sola, y este monismo constructivo, fundamentado sobre la teología, pone en peligro la distinción misma de las diferentes intuiciones. Por consiguiente, solamente la eliminación de la psicología divina en provecho exclusivo de la psicología del hombre podría conducir a una teoría consecuente de la intuición volitiva.

Más que el atribuir esta intuición a Dios, se nos plantea ahora el problema de saber si el hombre, después de la caída, se encuentra en posesión de una intuición igual. Scott responde a esta cuestión de una manera absolutamente negativa. La voluntad humana es ciega y sólo conduce al pecado si no se somete sin reservas a la voluntad incomprensible de Dios. Esta voluntad es creadora (productiva), mientras la voluntad humana es sólo "operativa" o "receptiva". (*Opus Ox.*, I, *d.* 39, *qu. un.*, n. 21.) Operativa, se aleja de Dios y del bien; es la voluntad del pecado. Receptiva, es decir, sometida por entero a la voluntad divina, manifestada en la revelación, la voluntad humana puede recibir la gracia. Consecuente con ello es la necesidad de una obediencia ciega a los dogmas y a las autoridades de la Iglesia. El primer resultado de la intuición volitiva, tan favorable en sí misma a la inmanencia y a la autonomía moral, conduce precisamente a todo lo contrario, a la tesis del "servil albedrío", a la afirmación de la heteronomia moral más absoluta, mucho más rígida que la "teonomía" de Santo Tomás, la cual establece entre el hombre y Dios el lazo de la misma ley eterna. La ingerencia de la teología ha ocultado y extraviado las adquisiciones más preciosas de Duns Scott.

B) Fué Descartes el primero que se dió cuenta de todo lo que la teoría de la intuición volitiva de Scott tenía

de innovador y de prometedor para la experiencia moral del hombre, a la cual restituyó su inmanencia, al menos en parte. Cualesquiera que sean las apariencias contrarias (*el cogito* como evidencia suprema, la intuición de las ideas claras y distintas como base de toda filosofía, el mecanismo y el determinismo del mundo del espacio, la negación de las facultades distintas del alma), Descartes es un continuador de la teoría de Scott sobre la primacía de la voluntad clarividente en Dios y en el hombre. Maine de Biran, Secrétan y, más recientemente, Liard, Kahl y Espinas han puesto de relieve el voluntarismo fundamental de toda la filosofía de Descartes, voluntarismo que, sin relación ninguna con sus concepciones teológicas, aparecía por tanto más discutible, ya que era el resultado de su interpretación de la conciencia humana.

Ante todo, es el término "pensamiento" el que conduce a las confusiones. El pensamiento es, para Descartes, la designación general del espíritu, no su manifestación en inteligencia. "Por el nombre de pensamiento comprendo todo lo que está de tal modo en nosotros que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos y de lo cual tenemos un conocimiento interior; así todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación... son pensamientos" (*Respuesta la segunda objeción, Meditaciones*). El pensamiento puede ser, según Descartes, acción o pasión, actividad o pasividad. El mismo precisa: "las que yo llamo... acciones son todas nuestras voluntades, a causa de que experimentamos que vienen directamente de nuestra alma" (*Tratado general de las pasiones*, 17). "Como no es propiamente una acción, sino una pasión, la de la cera que recibe diversas figuras, me parece que es también una pasión del hombre el recibir tal o cual idea y que sólo son acciones sus voluntades" (*Carta a Mes-*

lande, mayo de 1644). " La intelección es propiamente la pasión del alma y el acto de la voluntad su acción" (*Carta a Regius,* mayo de 1641). Así, pues, por más que el "pienso, luego existo" signifique la intuición que la conciencia, en acto, tiene de ella misma, no puede tratarse sino de la intuición del acto de querer. El verdadero sentido de la expresión célebre sería, como Maine de Biran ha presentido: "Quiero, luego existo". Por otra parte, no es por medio de la inteligencia, siempre limitada en el hombre y en Dios mismo, sino por la infinidad de nuestra voluntad por lo que se reconoce, según Descartes, nuestra similitud con Dios (*Principios,* I, 37, 39, 35). "La sola voluntad que experimento en mí es tan grande que no concibo ninguna otra idea más amplia: de tal suerte que ella es principalmente quien me hace conocer que soy la imagen y la semejanza de Dios" (*IV medit.* ed. Flammarion, p. 113). No tengo (pues,) motivo para lamentarme porque me haya sido dada una voluntad más amplia que el entendimiento" (*Ib.,* p. 116), "voluntad que no está encerrada en ningunos límites" (*Ib.* p. 112).

La afirmación misma de la unidad indivisible del alma, de nuestra vida psíquica (*Tratado de pasiones,* 47) procede, según Descartes, de su voluntarismo, es decir, de la concepción de esta vida como grados diferentes de la acción, disminuída en la receptividad intelectual y reforzada en la voluntad propiamente dicha, siendo el juicio intermediario entre ambas. Esta primacía de la voluntad se afirma igualmente en la moral humana: "Pues el supremo bien de cada uno consiste en una firme voluntad de hacer el bien... No conozco ningún otro bien que me parezca más grande... ni que esté tan por entero a la disposición de cada uno... El conocimiento se halla con frecuencia más allá de nuestros esfuerzos y solamente

podemos disponer en absoluto de nuestra voluntad" (*Carta a la reina Cristina*, 20 de noviembre de 1647).

Ahora estamos ya en condiciones para analizar la teoría de la intuición volitiva según Descartes. Y vamos a considerarla primero en su aplicación a Dios y después en su transposición a la conciencia humana.

Es un hecho generalmente conocido, origen de muchas dificultades de interpretación, el que Descartes declarara que las ideas eternas, singularmente las de la verdad y el bien, son los productos de la voluntad creadora absolutamente libre de Dios: "Las verdades metafísicas, las ideas eternas han sido establecidas por Dios, del cual, como el resto de la criatura, dependen por entero. Hablar, en efecto, de Dios como de un Júpiter o de un Saturno y someterle a los azares de la Estigia o del destino vale tanto como decir que esas verdades son independientes de él" (*Carta a Mersenne*, 15 de agosto de 1630). "Dios puede hacer lo que nosotros no podemos comprender" y no puede "decirse sin blasfemar que la verdad de alguna cosa precede al conocimiento que Dios tiene de ella, pues querer, para Dios, es conocer, de suerte que *ex hoc ipso quod aliquid velit idéo cognoscit*" (*Carta a Mersenne*, 20 de mayo de 1630). Dios es el creador libre de las posibilidades lógicas, sin que, para su acto de creación, sea válida ninguna contradicción. Esta creación, como han demostrado Liard y Wahl, está concebida por Descartes como perpetua, siempre alerta, tanto para las esencias como para las existencias. "No hay ninguna idea que represente el bien y la verdad, lo que es preciso creer, hacer u omitir, que pueda haber sido objeto del entendimiento divino antes de ser creado libremente por determinación de su voluntad" (*Respuesta a la objeción VI*). Y, sin embargo, las ideas del bien y de la verdad son eternas (*ibid*). La dificultad

parece insuperable si se considera la voluntad de Dios como arbitraria, como caprichosa, como ciega. Pero no es ésa la opinión de Descartes. La libertad de indiferencia o arbitraria, grado más bajo de la voluntad humana (*IV Meditación*, p. 114) no puede evidentemente ser atribuída a Dios. La voluntad absolutamente libre de Dios "es creadora de diferentes aspectos de la perfección absoluta y es la misma perfección" (v. SECRETAN, *Fil, de Lib.* Vol. I, p. 125). Las ideas eternas son principios ("razones" en el sentido de Pascal) de esta voluntad creadora, idénticas a sus motores, datos inmediatos del acto mismo de la creación. En otros términos, la voluntad de Dios es clarividente, es una intuición-acción que prevé las ideas del bien y del mal creándolas. La eternidad de las ideas prevista por la intuición volitiva de Dios no está en contradicción con el hecho de que sean creadas, puesto que se trata de *la eternidad viva* donde nada muere, donde todo se conserva, pero nace, al mismo tiempo y sin cesar, de nuevo (ver en un sentido análogo: LIARD, *La filosofía de Descartes*, pgs. 206-207). Por lo demás Descartes habla siempre en todas sus cartas de la intuición volitiva de Dios: "*En Dios, escribe*, videre *y* velle *son la misma cosa, pues no hay en él sino una sola acción simple y pura*, lo que estas palabras de San Agustín expresan muy bien: *Quia vides ea sunt*" (*Carta a Meslandes*, mayo de 1644, vol. V. de correspondencia. Ver también las cartas ya citadas a *Mersenne* donde se dice que para Dios querer y conocer son la misma cosa, 1630, 20 de mayo).

El poder de la voluntad de Dios no tiene medida. En el hombre sí, mas, sin embargo, se halla en él virtualmente tan grande y tan libre como la voluntad divina, pues de otro modo no sería voluntad. Y esta voluntad no es lo arbitrario; lo arbitrario es solamente en su más bajo grado.

Aunque la voluntad libre del hombre cuente con la distinción preestablecida por la voluntad divina entre bien y mal, verdad y falsedad, se halla a la vez limitada y guiada: por el amor en cuanto al bien, por la inteligencia en cuanto a la verdad. Es la "unión de la voluntad con el amor", "amor que es puramente intelectual" (carta a Chanu, 1 de febrero de 1647; *Tratado de las pasiones,* 180), es decir, una intuición emotiva (ver ESPINAS, *La moral de Descartes,* vol. 11, p. 135, 172, 165), quien la conduce a someterse al bien preestablecido por Dios. Pues siendo el amor activo-pasivo, su unión con la voluntad hace a ésta más pasiva, bien que no reduzca sino débilmente su actividad infinita. Por otra parte, es el mantenimiento de la voluntad en los estrictos límites del entendimiento propiamente pasivo quien reconcilia la voluntad libre, manifestándose en el juicio, con las ideas eternas establecidas por Dios: "Pues cuando retengo mi voluntad en los límites de mi conocimiento, de tal manera que no enjuicie sino cosas que le son clara y distintamente presentadas por el entendimiento, no es posible que me equivoque" (*IV Meditación,* p. 118).

Es indiscutible que el papel atribuído por Descartes al amor y al entendimiento como guías de la voluntad libre del hombre, infundiéndola la pasividad en grados diferentes, a fin de someterla a los criterios preestablecidos por Dios, sólo se explica por medio de consideraciones teológicas.

Además, aunque se trate en particular de los criterios del bien *no preestablecido por Dios,* la voluntad virtualmente creadora y clarividente del hombre comienza efectivamente a funcionar y a llegar a ser actual. "Sólo lo que depende de la voluntad... merece ser honrado y loado" (*Carta a la reina de Suecia,* 20 de noviembre de 1647).

"Además de que el libre albedrío (la voluntad, es la cosa más noble que puede haber en nosotros, hasta el punto de que nos hace en cierto modo semejantes a Dios y parece eximirnos del sometimiento a él, siendo por consiguiente su uso el más grande bien, al mismo tiempo es lo más propiamente nuestro y lo más importante para nosotros, de donde resulta que es sólo de él (el libre albedrío) de donde pueden proceder nuestras más grandes satisfacciones" (*Carta a la reina de Suecia,* 20 de noviembre de 1647). Comentando estos textos, M. Espinas hace notar: "Es preciso reconocer, según Descartes, como perteneciente a la voluntad y produciendo el soberano bien de la beatitud en los hombres capaces —y todos lo son— de ella una facultad de discernir lo verdadero de lo falso, de estimar o menospreciar los seres libres según sus méritos, de reconocer y de apreciar los valores morales, sin el auxilio de los sentidos... de la prudencia, del cálculo de la razón demostrativa" (*op. cit.* pp. 105, 156). (La autonomía de la voluntad domina toda la moral de Descartes" (*ibid,.* p. 146).

Mas ¿sobre qué se funda la libertad? ¿Qué capacidad es ésta que permite a la voluntad humana alcanzar, independientemente de los sentidos y del entendimiento, los principios morales no revelados? La respuesta de Descartes no ofrece ninguna duda: es la intuición volitiva idéntica a la infinidad virtual de la voluntad humana "que experimentamos sin cesar en nosotros de la manera más segura". La voluntad alcanza "el justo valor del bien", escribe Descartes a la reina de Suecia, "por su firme resolución". Dicho de otra manera, la decisión de la voluntad es clarividente, está guiada por sus propias luces que dan acceso al bien no revelado, siendo éste, por tanto, un dato de la intuición volitiva, de la intuición-acción. No en vano

hace alusión Descartes en la *IV Meditación* "a la perfecta claridad en el momento en que la voluntad delibera", es decir, está en juego. Así es como "no es necesario que nuestra razón no se equivoque, basta con que nuestra conciencia nos testimonie que no hemos tenido falta de resolución", pues "estando frecuentemente nuestro conocimiento fuera del alcance de nuestras fuerzas, sólo podemos disponer de nuestra voluntad para alcanzar el bien" (*Carta a la princesa Isabel*, 1 de mayo de 1645 y junio de 1646). Así, pues, también para el hombre "*Videre ed velle idem est*", aunque se trate del bien moral no revelado. La apelación a nuestra experiencia de la intuición volitiva: tal es el verdadero fundamento de la moral autónoma de Descartes.

Resumamos ahora brevemente el progreso realizado por Descartes, en relación con Scott, a propósito de la teoría de la intuición volitiva. Este progreso consiste, ante todo, en la tendencia muy acentuada a la inmanencia. No sólo la voluntad clarividente es también atribuída al hombre (en la intuición del bien no revelado) y no exclusivamente a Dios, no sólo la voluntad del hombre es reconocida en potencia tan infinita y tan grande como la de Dios, sino que, aunque haga falta reconciliar esta voluntad con los criterios establecidos por Dios y mantenidos por la Iglesia, Descartes acude, no a la obediencia ciega, sino al amor y a la inteligencia, elementos también inmanentes a la conciencia humana autónoma. Este avance de la inmanencia conduce, en segundo término, a distinguir claramente, al menos en cuanto al hombre, el bien de la verdad: el primero es alcanzado, ora por la intuición volitiva (bien no revelado), ora por la unión de la voluntad y del amor (bien revelado); el segundo es alcanzado ya sea por la intuición pasiva de la inteligencia, ya por el juicio, es

decir, por la voluntad detenida y limitada por esta pasividad del entendimiento.

Por consiguiente, para Descartes el voluntarismo psicológico y moral comienza a separarse del voluntarismo ontológico y a orientarse en un sentido más empírico. Empero, este progreso no es suficiente. Para dar todo su alcance a la teoría de la intuición volitiva haría falta eliminar aún de ella toda ingerencia teológica, toda construcción metafísica que, superponiéndose a la experiencia inmediata de la voluntad, amenaza aniquilarla. Para hacer triunfar la tendencia cartesiana haría falta renunciar definitivamente a la psicología de Dios, concentrándose en la del hombre. Por lo demás, Descartes, aquel "filósofo con careta" en lo que se refería a la Iglesia [5], estaba mucho más próximo tal vez de esta eliminación de Dios como término de comparación de lo que hacía creer a sus contemporáneos...

C) Todo lo que hay de verdaderamente innovador y original en la moral autónoma de Kant procede de su voluntarismo moral (v. KRONER, *Kant's* Weltarschauung, 1914, pp. 5-25) cuyo primer fundamento consiste en la teoría de la intuición volitiva del hombre. Esta intuición se afirma no obstante las premisas de la filosofía general de Kant, que niega toda posibilidad de intuición no sensible y está constantemente en contradicción con las conclusiones racionalistas e intelectualistas de su moral (la generalidad del imperativo categórico, el principio de la identidad y de la no contradicción de la conciencia moral, la unidad de la razón, en la cual se reconcilian razón teórica y razón práctica, gracias a la supremacía de ésta última). La moral de Kant sería absolutamente imposible sin esta

[5] Maxime LEROY, *Descartes, el filósofo enmascarado*, I y II vol. 1929.

base vivificante y siempre subyacente que es la intuición volitiva.

La independencia del bien con relación a la verdad, la autonomía de la voluntad moral con relación a todo criterio que ella no se haya dado a sí misma, todo esto tiene, para Kant, preferentemente esta significación: que se trata de datos de la vida moral, irreductible a toda construcción intelectual, y sobre los cuales sólo se puede reflexionar a posteriori. Por eso, en *El fundamento de la metafísica de las costumbres*, Kant comienza por la comprobación de los hechos de la "moral común" para elevarse a la "Crítica de la razón práctica" como su fundamento; por eso designa a Rousseau como el "Newton de la moral", por haberla éste emancipado de los prejuicios intelectualistas de la escuela leibniziana y wolfiana. Sin embargo, esos datos de la vida moral no son, para Kant, accesibles por el sentimiento, siempre sensible y pasivo, sino por la voluntad, inmanente en la conducta. La intención moral inspirando la conducta es ya voluntad en acción. Así es como "de todo lo que es posible concebir en el mundo y, en general, fuera de él, no hay nada que pueda, sin restricción, ser tenido por bueno como no sea la buena voluntad. Lo que hace que sea así la buena voluntad... no es su aptitud para alcanzar tal o cual finalidad propuesta, sino solamente el querer alcanzarla, es decir, que la voluntad es en sí buena como fin" (*Grundelgung*, sec. I, edición Reclam, pp. 21-22). Una voluntad que es buena en sí como fin, independientemente de los fines que se propone, y constituyendo el dato primero de la vida moral real, irreductible a la inteligencia y preexistente a todo conocimiento teórico, ¿no es ya una intuición volitiva, una voluntad clarividente? Kant lo deja entrever en una serie de pasajes de *La crítica de la razón práctica*. "Es un *hecho* que la razón pura se afirma en nosotros efectivamente co-

mo práctica;... este hecho está ligado de una manera indisoluble a la conciencia de la libertad de la voluntad" (I parte, 1 libro, núm. 8). Este *hecho* (Faktum) es un "dato" (Datum) que en nada se asemeja a los datos sensibles que no pueden ser alcanzados sino en el marco del tiempo y del espacio. Hay aquí un contraste impresionante entre "la razón práctica" o "voluntad pura" y la razón teórica, pues se trata del "hecho inexplicable" de un dato no sensible que experimentamos inmediatamente. La conciencia inmediata de la voluntad, implicada en la conciencia del deber moral, quiebra la reducción kantiana de toda experiencia a la experiencia de lo sensible sometido a las categorías del entendimiento, empujándole a reconocer una especie de intuición pura: la de la intuición de la voluntad alcanzando directamente los principios morales de otra manera improbables. "La realidad objetiva de la voluntad pura o, lo que es lo mismo, la razón práctica, *nos es dada en tanto que es hecho* (*ibid.*, 2 Hauptstück). Este hecho, idéntico en fin de cuentas al de la libertad positiva como espontaneidad absoluta, es un hecho "incomprensible" para la razón teórica (v. *Fundamento*, conclusión), e incluso "totalmente incomprensible" (*völlige Unbegreiflichkeit Kr. d. pr. Vern.* introducción), pues la posibilidad de la libertad no puede ser explicada ("lässt sichnicht weiter erklären", ib., I parte, 1 libro, I sección). Esto no significa que no se pueda reflexionar de una manera teórica y a posteriori sobre esta libertad experimentada inmediatamente en la voluntad, pues quiere decir, simplemente, que ella es el dato inmediato de una experiencia no intelectual, que no se puede deducir o inducir de lo que quiera que sea. Kant reflexiona sobre este dato con tanta intensidad que acaba por construirle, por incluirle en la unidad de la razón y, lo que es más, por atribuirle a la "cosa en sí"...

En todo caso, los textos mencionados no ofrecen ninguna duda. Kant se siente empujado sin cesar hacia una intuición volitiva que parece identificarse con la volutad pura, idéntica a su vez a la buena voluntad o voluntad moral del hombre.

Sin embargo, el desarrollo de la moral kantiana da a las naciones de voluntad pura y de libertad muchos sentidos diferentes, ciertos de los cuales parecen estar en contradicción con la teoría de la intuición volitiva. Por una parte, la voluntad pura del hombre es, para Kant, "la voluntad guiada por la simple representación del deber" (I parte, I libro, I sección; Grundlegung, II sección, p. 45). Ahora bien, siendo toda representación, evidentemente, de orden intelectual, ello basta para considerar la voluntad pura como voluntad intelectualizada, como voluntad razonable. Y como el deber es una ley general, en el concepto de forma legisladora universal de la voluntad, la voluntad pura aparece como una voluntad determinada por la forma general de la ley característica de la razón entera (*ibi.* I parte, 1 libro, I sección, núms. 5 al 7). Así "es única y exclusivamente la razón quien, en el dominio teórico o práctico, juzga según los principios *a priori*" (*ibi.* 2 libro, II seción, III); la voluntad pura es, pues, la voluntad razonable penetrada por el juicio. La autonomía de la voluntad no sería tanto la irreductibilidad y la independencia de la certidumbre moral, cuanto su capacidad de someterse libremente, prescribiéndose su ley, a la certidumbre única de la razón. Pero ¿en qué se distinguiría entonces la autonomía moral de Kant de la "libertad del prudente" de los estoicos y de los Spinoza? ¿Por qué afirmar que la sóla voluntad puede ser buena y que la razón práctica se opone a la razón teórica? Decir que esta ley, forma de una máxima subjetividad de la voluntad, se afirma como

legisladora y por tanto no representa sino un "deber ser" (SOLLEN), no una ley de la naturaleza, no es suficiente. Pues, de una parte, no se ve de dónde procede esta especificidad, y, de otra parte, se destruye, pues todo se reduce a la unidad de la razón sometiendo a la voluntad. La posición de Kant sólo se explica: en primer lugar por el hecho de que, según él, el hombre es a la vez *homo noumenon* y *homo phenomenon*, cosa en sí y ser empírico, y en segundo lugar, por el hecho de que las cosas en sí, incognoscibles para la inteligencia son voluntades puras. He aquí aún dos sentidos diferentes de la noción de la voluntad pura: al lado de los dos antípodas, la voluntad intuitiva y la voluntad guiada por la representación del deber, los dos aspectos de la buena voluntad, la voluntad pura del *Homo noumenon* oponiéndose a la voluntad empírica del *homo phenomenon* y, en fin, la voluntad pura como espontaneidad absoluta, causalidad libre de las cosas en sí.

La voluntad pura del *homo noumenon* es efectivamente libre, puesto que no se encuentra sometida al determinismo causal que rige al mundo fenomenal; en tal sentido, no tiene necesidad del deber y de su representación; por otra parte, "quiero" y "debo" son idénticos en ella, puesto que es legisladora. El deber no aparece –Kant mismo lo dice– sino porque el hombre pertenece a dos mundos a la vez: la apelación de su voluntad noumenal, libre por consiguiente, a su voluntad fenomenal que no lo es [6]. Según Kant no se podría hablar de la intuición volitiva sino en relación con el *homo noumenon*, puesto que la vo-

[6] V. por ejemplo. Grundlegung. II sec., p. 46: "Daher sind imperative nur Formeln die das Verhaltnis objectiver besetze der Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens 2 B. der menschlichen Willens ausdrüeken."

luntad del *homo phenomenon* no sometida a la ley general de la razón, no es sino lo arbitrario, la voluntad ciega. Para ponerse en contacto con su voluntad noumenal y las luces de ella, el hombre debe someterse a la inteligencia, representación del deber y juicio según este deber.

Mas ¿por qué la sumisión a la ley general y a la intelectualización de la voluntad empírica del hombre le procuran un contacto con la voluntad pura del *homo noumenon* y, por tanto, con la moralidad? Es que Kant presupone que toda espontaneidad pura y absoluta (incluso de las cosas en sí como tales), o causalidad libre (libertad cosmológica, de la cual habla en la 3ª antinomia de *La crítica de la razón pura* y la cual transpone en el *homo noumenon*), es una espontaneidad que se determina por una ley: "Freiheit unter dem Gesetze", espontaneidad cuya creación reside en una legislación. También le parece evidente que la voluntad empírica, sometiéndose a una ley general que ella misma se da, entra en relación con la espontaneidad absoluta de la voluntad noumenal, y que, por esta legislación, se abre un pasaje entre una y otra voluntades. Así, la voluntad empírica se libera, elevándose por intermedio de la autonomía moral más allá de la determinación causal del mundo fenomenal y hacia la espontaneidad absoluta y legisladora, al mismo tiempo, de la cosa en sí.

Esta solución kantiana implica tres tesis metafísicas de carácter puramente constructivo: la ruptura en el hombre entre el *homo noumenon* y el *homo phenomenon;* la voluntad como naturaleza verdadera del *homo noumenon* y de la cosa en sí en general; la identidad de la voluntad creadora o espontaneidad absoluta, atribuída al *homo noumenon* y a la cosa en sí, con una determinación por legislación.

La combinación de estas tres tesis lleva a Kant a rechazar la intuición voluntaria, base primera de su moral en el mundo noumenal, al mismo tiempo que a hallar el nexo entre la voluntad empírica del hombre y los principios morales por la sumisión de la voluntad a la inteligencia bajo el aspecto de la representación de la forma general de la ley moral.

Basta, pues, rechazar una sola de estas tesis metafísicas y constructivas para destruir la solución kantiana. Si se niega que la espontaneidad absoluta de la voluntad creadora sea idéntica a la determinación por una legislación (y esta negación se impone como consecuencia de la antinomia entre el carácter "transinteligible" de la libertad creadora y la generalidad y la estabilidad intelectualista de toda legislación), la sumisión al imperativo categórico no conducirá a ningún contacto con la voluntad pura del *homo noumenon*, y la vida moral en el mundo fenomenal vendrá a ser radicalmente imposible. De igual manera, si se rechaza la separación, el corte entre el *homo noumenon* y el *homo phenomenon* y, *a fortiori*, el reconocimiento de un mundo de cosas en sí (incluso interpretadas como voluntad o espontaneidad pura), desaparece en seguida toda razón para negar la posibilidad de la intuición volitiva del hombre sensible: la limitación de la voluntad del agente real a la alternativa entre lo arbitrario y la sumisión a lo general aparece entonces como ficticia.

La moral de Kant se mantiene en pie porque presupone una afinidad secreta entre la voluntad fenomenal y la voluntad noumenal del hombre y entre estas dos voluntades y la voluntad metafísica de la cosa en sí. Esta afinidad está puesta de manifiesto por la tesis sobre la primacía de la razón práctica. El esfuerzo de la voluntad humana conduciría, por etapas intermediarias, a alcanzar

la naturaleza verdadera de la cosa en sí, inconcebible por la inteligencia, pues esa naturaleza es voluntad. Kant, lo mismo que Scott y Descartes, pero sin referirse a Dios, identifica así *voluntarismo psicológico* y *voluntarismo metafísico*, y esta identificación sirve de fundamento a su voluntarismo moral. Ahora bien, el voluntarismo metafísico es una suerte de monismo de las certidumbres y, por tanto, del intelectualismo: de ahí las contradicciones de la moral kantiana, fundada sobre la intuición volitiva que niega sin cesar.

Esta intuición, rechazada a cada instante en el mundo noumenal, reaparece sin embargo de una manera permanente y se venga de su sistema. Pues, en fin de cuentas, el contacto en el hombre entre la personalidad noumenal y la personalidad fenomenal no se lleva a cabo tanto por la representación del imperativo categórico, cuanto por la intuición del deber y de la libertad que éste implica: el deber es logrado por la buena voluntad empírica como un hecho, cosa que el mismo Kant indica Kant vuelve siempre sobre la conciencia inmediata, no solamente del deber, sino de la libertad como de los *hechos*, como de los *datos* de la conciencia humana empírica. No es otro el sentido de la frase célebre de Kant: "Dos cosas llenan el alma del hombre con un asombro y un respeto siempre nuevos: el cielo estrellado por sobre él y la ley moral en su interior". La intuición volitiva se encuentra, pues, en el punto de partida y sobre el camino de la moral kantiana. Bastaría rechazar la teoría de las cosas en sí y la división del hombre en *noumenon* y *phenomenon;* bastaría darse cuenta de que es en la voluntad empírica del hombre donde se encuentra bajo su voluntad como arbitraria, bajo la voluntad como elección, es decir, la intuición volitiva o voluntad pura; bastaría comprobar

que la voluntad creadora sobrepasa toda legislación y toda determinación por ley, para que la teoría de la intuición volitiva implicada en la moral de Kant rindiese todos sus frutos. Tal fué la obra de Fichte, sobre todo en su última etapa; Fichte es quien ha eliminado la supremacía de la razón práctica y, con ella, la confusión del voluntarismo psicológico y moral con el voluntarismo metafísico.

D) En la primera fase de su desarrollo, Fichte hace de la intuición volitiva, restituída por entero a la inmanencia en la conciencia humana, el fundamento de toda su filosofía. Es por medio de la "Tathandlung", la acción creadora, como el "yo puro" se afirma y se alcanza antes que toda reflexión, siendo la primera certidumbre inmediata la de la acción pura surgiendo en el acto de su cumplimiento (*Obras*, Ier. volumen, pgs. 219, 222, 77). La *Tathandlung*, acción pura o libertad, no puede ser ni probada, ni deducida, ni demostrada: no es tampoco un dato como los otros, un contenido de la conciencia, un objeto que se opone a un sujeto; "de ahí que sea incomprensible", un acto absolutamente primero y, por esta razón, inexplicable (*Obras*, 4º volumen, pgs. 137, 53, 13, 90, 32, 190, 192, 186). La conciencia no es más que el producto de la Tathandlung: no puede, pues, alcanzarla directamente sino participando directamente en ella. En esta intuición-acción, donde la actividad del sujeto operante en lugar de estar limitada y disminuída es, por el contrario, reforzada e intensificada por la Tathandlung, el objeto y el sujeto, lejos de oponerse, están totalmente unificados (*ibid.*, pp. 137-90). De esa manera, la Tathandlung puede ser alcanzada, experimentada de una manera inmediata y directa; pero esta experiencia no se parece a ninguna otra, pues el dato es más activo que el sujeto

que realiza el acto, es el "sujeto-objeto a la vez". Precisamente esta experiencia es considerada por Fichte como intuición, no designando este término sino la intuición volitiva; pero, en su primera fase, la llama "intuición intelectual", sinónimo de intuición pura, es decir, según el joven Fichte, la intuición-acción. "Llamo intuición de uno mismo en el cumplimiento de la acción intuición intelectual", sinónimo de intuición pura, es decir, según el inmediata de la libertad (de la Tathandlung) adquirida obrando (in der Tat), intuición activa de la tendencia del yo hacia la actividad absoluta", que es un "salto (Sprung) accesible exclusivamente si participamos en él de una manera activa" (*Obras,* 1er. volumen, pgs. 463, 467, 298; 4º volumen, pp. 27-28). "Se puede indicar muy exactamente el lugar donde debería intervenir, según Kant, esta intuición. Según él, se es consciente del imperativo categórico. Pero ¿de qué clase es esta conciencia? Kant ha obligado a plantear esta cuestión. Sin embargo, esta conciencia es indiscutiblemente una conciencia inmediata, pero no sensible lo que yo llamo la intuición intelectual" (*Obras,* 1er. volumen, p. 472), o certidumbre moral adquirida por la intuición-acción.

[7] Fichte no utiliza en un principio este llamamiento a la expenencia volitiva específica (o intuición volitiva) sino con una finalidad puramente constructiva: la Tathandlung, la actividad creadora alcanzada por esta intuición debe explicar tanto la verdad como el bien, servir de fundamento no sólo al conocimiento, sino también a la moral, llegar a ser el principio de la deducción constructiva del mundo entero, con todas sus cualidades. Esta concepción se explica de la misma manera que para Scott o para Descartes: la teología no está totalmente eliminada; el yo absoluto, hacia el cual tiende el yo práctico o voluntad, toma el lugar de Dios; la posición de Fichte se precisa *como un panteísmo moral*. Fichte deberá renunciar a este panteísmo monista, fundado sobre la primacía de la certidumbre

En su segunda etapa, Fichte opone la Tathandlung alcanzada en la intuición volitiva al "ser puro" de las ideas (el Logos), alcanzado en una intuición pasiva y propiamente intelectual —"la Sehe", "Lichtzustand" o el "Verstand", tomado en el sentido de Verstehen: intelección por contemplación. La conciencia puede llegar a ser intuitiva, puede abrirse en direcciones distintas e incluso opuestas. Cuando se abre de tal manera que "el pensamiento (que es siempre actividad, pero actividad limitada) se destruye en el ser" (*W. L.* 1084, *Nachl,* 2º volumen, pgs. 84, 146, 156), es intuición intelectual. Cuando, por el contrario, se abre reforzando su actividad, se integra entonces en una actividad más intensa, la libertad creadora del espíritu transpersonal, se trata, pues, de la intuición volitiva, la cual no nos proporciona sino la certidumbre moral. Fichte no reconoce, un "yo absoluto", sino lo absoluto, sin más, (2º volumen, pgs. 12, 13, 106, 107; *Nachl,* 2º volumen, pgs. 114, 118, 102 y sig.; ver GURVITCH, *Fichte,* p. 39, 64, 140, 164) inaccesible a la filosofía, separado por un abismo de todas las oposiciones del mundo y no pudiendo ser vivido sino por una intuición mística, sobrepasando todos los conflictos irreductibles. La filosofía, por el contrario, no puede conducir a una armonía, sino solamente a un pluralismo de los principios y de las intuiciones en el cual la antimonia es el último resultado. Irreductibilidad entre la intuición activa y la intuición pasiva, entre la Tathandlung o agilidad absoluta y el ser puro de las ideas, entre la libertad creadora

moral y sobre la reducción de toda intuición a la intuición volitiva —primacía que reconduce a un voluntarismo ontológico constructivo— para poder precisar la especificidad de la experiencia moral sirviéndose de su concepción de la intuición-acción. V. Gurvitch. *Fichtes System der Konkreten Ethik,* 1924, pp. 1-165.

y la necesidad lógica, entre el bien y la verdad, la certidumbre moral y la certidumbre intelectual. Se llega a uno o a otro de estos elementos tomando la dirección inversa en el análisis de la conciencia y de sus actos. Toda reflexión, todo conocimiento (siendo lo conocido siempre distinto de lo dado, incluso espiritual), toda conciencia, son siempre grados de la actividad limitada y de la libertad (*Obras*, volumen 2, pgs. 199-200, 228, 233 y 299); pero de este voluntarismo psicológico no se deriva ningún voluntarismo metafísico, y llegando en el análisis de los actos cumplidos, (reflexión sobre la reflexión y reflexión sobre la acción moral) a las intuiciones y sus datos inmediatos, se llega a mundos irreductibles y heterogéneos: de una parte a la intuición *infinitamente más activa que toda reflexión*, la intuición volitiva participando en la actividad creadora, de otra parte a la intuición intelectual *infinitamente más pasiva que toda reflexión*, puesto que se "destruye ella misma" en la necesidad de las ideas lógicas (Nachl, 2 volumen, pgs. 184, 228, 333).

Como la intuición volitiva no sirve para fines constructivos, llega a ser, en la segunda filosofía de Fichte, la base de una descripción de la experiencia moral. No en vano ha concedido Fichte, precisamente en esta época, una importancia capital a los *Tatsachen des Bewusstseins* (1810, 1811, 1813, *Obras*, 2º Volumen, *Nachl*, 1er. volumen), es decir, a la simple comprobación de los datos inmediatos de la conciencia, efectivamente vividos. Y es esta descripción minuciosa quien le conduce a precisar en particular las etapas de la intuición volitiva y las capas de sus datos, descripción sobre la cual se fundamenta su moral definitiva.

Transcribamos, ante todo, algunos pasajes de las últi-

mas obras de Fichte, en las cuales se precisa su concepto definitivo de la intuición-acción. En *La teoría de la moral*, de 1812, Fichte caracteriza la intuición volitiva que nos hace vislumbrar la libertad creadora o el bien, y que se opone a la intuición mística de Dios, como "identidad de la visión y de la acción", "fuerza creadora en posesión de ojos", "clarividencia de la acción" (*Nachl.*, 3º volumen, pgs. 9, 10, 17, 18, 4, 31, 25). "Por el esfuerzo de mi voluntad me elevo en el mundo espiritual de la libertad" (2º vol., pgs. 142, 145, 153) que es un salto absoluto, una vivacidad absoluta, una producción absoluta que no se apoya en nada" (2º vol., pgs. 118, 40, 152, 147, 157), Este mundo, por mi decisión libre, "penetra en mí y soy desde entonces miembro del mundo de la libertad", "que se inclina hacia mí al mismo tiempo que yo me elevo hacia él, le alcanzo y participo en su acción" (2º vol., pgs. 296, 298, 299, 282, 283). "Lo que haces en la acción te abre la visión del mundo de la libertad (material) en el cual te integras activamente" (2º vol., pgs. 142-144). "La acción nos conduce a la visión del mundo de la libertad", en donde "la libertad de nuestra voluntad no se encuentra aislada, sino penetrada del conjunto de las libertades, e integrada en el mundo de la creación libre" (*Nachl.*, 3º vol., pp. 193-194; 2º vol., p. 299). El raudal eterno de la libertad absoluta, o de la creación pura, alcanzada en nuestra voluntad libre, que se afirma como uno de los resplandores de ese raudal, es una "duración eterna", una eternidad viva donde nacen sin cesar cualidades nuevas y donde nada muere (*Tats. d. B.*, 1810-1811, 2º vol., p. 660, 661, 681, 683; *Nachl.*, vol. I, p. 415). De este modo, nuestra voluntad clarividente, nuestra intuición volitiva, guiada por sus propias luces, que brotan en la acción misma, siendo por completo el elemento más personal del

yo, en lugar de aislarnos, nos integra en un flujo transpersonal de la actividad creadora, situada en la duración y englobando todas las voluntades personales. Constituyendo una "Gemeinde der Iche", una reciprocidad total de perspectivas entre la multiplicidad infinita de las conciencias y su unidad, una totalidad inmanente en la que el todo y las partes se engendran recíprocamente y se afirman como equivalentes, el reflujo de la actividad creadora (o libertad material) en la participación desde la cual se eleva el individuo por intuición volitiva, puede ser caracterizada como *transpersonal.*[8] He aquí por qué la moral se realiza tanto e incluso preferentemente por la sociedad, por el grupo, por la conciencia colectiva, como por la conciencia individual. Fichte ha sido el primero en hablar de las *intuiciones colectivas* y en particular de interpenetración de las conciencias en la intuición volitiva; el primero en haber liberado la teoría de su alianza artificial con el individualismo; el primero en reconocer la *posibilidad de un lazo interior de las conciencias*. De este modo ha sobrepasado en su teoría de la intuición volitiva doblemente el individualismo: afirmando que toda intuición volitiva es una participación en un reflujo transpersonal de creación que engloba todas las conciencias; y demostrando que esta participación en el reflujo transpersonal puede ser tanto colectiva como individual. Así fué planteada la base de la teoría de la experiencia moral colectiva al mismo tiempo que fueron presentidas las particularizaciones y las localizaciones de esa experiencia.

Evidentemente, toda voluntad humana no es una intuición-acción. El hombre o el grupo llegan a ella por medio de esfuerzos más y más intensos y por etapas; etapas que

[8] Para más detalles en cuanto al Sentido de este término véase cap. IV., sección III.

Fichte describe minuciosamente fundándose sobre los datos inmediatos de la conciencia (*Tats. d. B.*, 1810-1811, 2º vol., pp. 542, 675): de la tendencia espontánea o impulso (Trieb) que caracteriza nuestra vida psíquica y donde se anuncia ya una cierta "libertad formal", el sujeto individual o colectivo se eleva a la "voluntad natural", a la tendencia consciente de ser *mi tendencia,* la tendencia del yo propiamente dicho. Si esta "voluntad natural" se separa de todo contenido concreto y se encierra en sí misma, llega a ser lo arbitrario, lo caprichoso, la voluntad ciega, conocida solamente por los teóricos de la libertad de indiferencia. Pero si, por el contrario, se deja guiar por el deber, se convierte en la facultad de escoger, la elección entre los deberes o la sublevación contra los deberes. Esta voluntad como elección procede siempre de la libertad formal, designada entonces por Fichte como "libertad real". Penetrada del deber, llega a ser la "voluntad moral"; pero de "moralidad inferior", puesto que aún no es la verdadera moralidad (5º vol., pgs. 500, 533, 469). La misma elección es imposible si la voluntad no ha llegado a un grado superior que es decisión o creación, a la conciencia volitiva que se abre y que llega a ser intuición. En la voluntad como decisión la voluntad se eleva, por encima de la elección entre los deberes, a la intuición de la vocación estrictamente original y singular del agente (sittliche Bestimmung, idéale Eigentümlichkeit). "El primer acto de la moralidad superior consiste en aquello que el hombre alcanza por vocación original, en no querer ser nada distinto de aquello que él y él solo quiere, aquello que, según esta vocación, él solo debe ser y puede ser; en una palabra, en no querer ser nada distinto de aquello en lo cual consiste su personalidad" (5º vol., pgs. 531-533, 6º vol., pgs. 383, 384, 386, 387; 2º vol., pp. 663, 664, *Nach.*,

3º vol., p. 26 y sig., 55 y 56). De igual modo, los grupos, principalmente las naciones, alcanzan en sus vocaciones voluntarias sus vocaciones estrictamente individualizadas (7 vol., pgs. 467, 472, 380, 383), las cuales pueden ser tanto colectivas como individuales. Es por medio de esta intuición volitiva de la vocación original del agente como la "libertad formal" comienza a ser "libertad material" y, por ello, se moraliza definitivamente.

El dominio del deber se encuentra ya sobrepasado por la intuición de la vocación individualizada, pues se trata en este caso de la emancipación de la generalidad del deber, "de la libertad contra la ley y el deber" (4º vol., pgs. 53, 54, 152 y sig.) La vocación se afirma como superior al deber y al mismo tiempo como fundamento de los deberes estrictamente individualizados (*Nachl.*, 3er. vol., pp. 29, 24, 25, 30, 49; 5º vol., p. 466 y sig., 500 y sig.), pues aunque el deber se derive de la vocación "lo que está prescrito para uno no lo está para la otra" (Nachl., 2º vol., pp. 501, 497).

Esta etapa de la intuición volitiva que es la decisión no permite, por tanto, escalar aún las cimas de la experiencia voluntaria. La vocación individualizada sería, en efecto, una predestinación estable sofocando la acción por su determinismo, si no pudiese ser sobrepasada en el acto de la creación y de la recreación perpetua de esa vocación, así como de la persona individual y colectiva que la concierne. La vocación alcanzada en la decisión podría, por otra parte, ser una ilusión, apartando al individuo y al grupo de la actividad pura en lugar de integrarlos en ella, si no se afirmase como elemento insustituible en el conjunto de las vocaciones, del flujo transpersonal de la creación. En otros términos, la decisión no llega a la verdadera intuición volitiva sino a condición de elevarse a

la participación original (eigentümliche Teilnahme), por la cual cada individuo y cada grupo obtiene su propia parte "exclusivamente suya en el espíritu". Esto no es sino cuando la voluntad individual o colectiva se eleva a la intuición volitiva como creación, cuando llega a sobrepasar las vocaciones mismas, recreándolas sin cesar e integrándose en el flujo transpersonal de la actividad creadora como uno de sus reflejos. Si las vocaciones son los fundamentos de los deberes, la creación es el fundamento de la vocaciones, a las cuales hace a la vez móviles, dinámicas e integradas en el todo de la actividad creadora. La voluntad se eleva entonces a la "libertad material" propiamente dicha que es creadora. Esta etapa es la más alta de la intuición volitiva: la cumbre de la vida moral, iluminando todas las etapas precedentes, es alcanzada (v. *Nachl.*, 3º vol., pgs. 58, 59, 66, 73; 2º vol., pgs. 663, 664, 637. Y para el conjunto de las citas GURVITCH, *op. cit.*, pgs., 183, 214, 313, 335, 365, 375).

La experiencia moral supone, pues, muchos escalones, ninguno de los cuales puede ser ascendido sin la agilidad y espontaneidad absoluta de la libertad creadora, que vuelve dinámicos todos los principios morales que no pueden ser alcanzados sino por la intuición-acción. ¿Es preciso añadir que nadie se ha aproximado tanto como Fichte a las teorías actuales de la experiencia moral? El parentesco de sus concepciones con las de Rauh es singularmente extraordinario [9]. Al particularizar e individualizar las vocaciones, al hacer de ellas los fundamentos de los deberes, en los cuales está excluída toda generalidad, Fichte ha destruído el postulado kantiano de la identidad y de la no-contradicción de la conciencia moral. Ha hecho resaltar los conflictos de los deberes y de las vocaciones

[9] V. el capítulo III, sección I.

en la realidad moral. Fundamentando los deberes sobre las vocaciones, ha presentido la teoría moderna de los valores de la cual nos vamos bien pronto a ocupar. La variabilidad infinita de las experiencias (que pueden ser tanto individuales como colectivas) haciendo siempre visibles nuevos aspectos del ideal infinito, en función del lugar y del tiempo ("in beschränkter Zeitgestalt", *Nachl.*, 3º vol., pgs. 61, 62, 80; 2º vol., p. 673) es consecuencia directa, para Fichte, de la movilidad de los principios morales. Estos traspasan la realidad sensible por su singularidad; encuentran, al propio tiempo, su último fundamento en la actividad creadora o "libertad material", que es el dato más profundo y más inmediato de la experiencia moral. Fichte ha eliminado, en fin, en el agente moral toda separación entre *homo noumenon* y *homo phenomenon*, siendo la intuición volitiva accesible al hombre real y realizándose la libertad creadora en el mundo sublunar. Esta libertad, en efecto, utiliza la superposición de los diferentes determinismos, contingentes los unos en relación con los otros (determinismo de la naturaleza viva, contingente en relación con la naturaleza muerta; determinismo de nuestra vida física, contingente en relación con el determinismo biológico; determinismo de la vida social, contingente en relación con el determinismo psicológico. V. GURVITCH, *op. cit.*, pp. 337-354), para penetrar por estos puntos de aplicación en el ser y para transformarle [10].

El defecto de Fichte, que hace que exista una oposición entre sus sugestiones infinitamente profundas y ricas y las teorías modernas de la experiencia moral, consiste, en primer lugar en la falta total de análisis de los detalles; su esquematismo es constructivo y, sin embargo, sus ten-

[10] Es extraordinaria, a este respecto, la analogía con la teoría de la contingencia de Boutroux.

dencias, pluralistas, no acertando el filósofo a superar definitivamente sus primeras concepciones, dubitativo siempre entre posiciones que se excluyen. En una palabra, hay en su obra carencia de empirismo; éste es presentido, pero no realizado; la primera metafísica de Fichte se venga sin cesar de su filosofía moral definitiva. Lo que le falta, en segundo lugar, a Fichte, es un método seguro para llegar por etapas de reducción y de inversión a la experiencia moral inmediata, método que debería tomar su punto de referencia en las expresiones exteriores de las conductas colectivas e individuales concretas, para interpretar después sus significaciones morales. En fin, y esto es consecuencia de la precedente crítica, Fichte no tiene conciencia clara de la necesidad de vastas investigaciones sociológicas que por sí solas podrían proporcionar a la reflexión filosófica enseñanzas indispensables sobre las variaciones efectivas de la experiencia moral y de sus datos. Reconociendo la posibilidad de las intuiciones volitivas colectivas, Fichte ha preparado el camino a la colaboración entre filosofía moral y ciencia de las costumbres, pero no se ha cuidado de acudir a este concurso. También su "moral concreta" ha sido, no obstante su carácter innovador frente a las metamorales constructivas, demasiado esquemática y general.

E) *Maine de Biran*, infinitamente más cuidadoso de detalles y concreciones, situándose en el punto de vista propiamente psicológico, pero sin llegar a relacionar sus análisis con el problema de la vida moral y sin sobrepasar el individualismo de la conciencia aislada, Maine de Biran —este "Fichte francés", como le ha caracterizado Cousin—, ha desarrollado una teoría de la intuición volitiva enteramente aparte de toda tendencia metafísico-constructiva y teológica.

Resultado del empirismo tradicional, Biran ha sabido rechazar la tentación del racionalismo abstracto y ampliar la noción de experiencia hasta la experiencia de lo espiritual, de la voluntad "hiperorgánica", que se manifiesta en el 'hecho primitivo del esfuerzo". Preparando así el camino a las teorías recientes de la experiencia integral de lo inmediato [11] (James, Rauh, Bergson, la escuela fenomenológica), ha concentrado toda su atención sobre la experiencia activa del esfuerzo como intuición volitiva. La evidencia de esta intuición volitiva ha sido opuesta por él, en su calidad de "evidencia psicológica del sentido íntimo", siempre individualizado y concreto, a la "evidencia matemática y lógica", siempre general. (*Obras*, edi. Tisserand, 8º vol. pgs. 77, 75, 68, 55 y sig.; 3º vol., pgs. 63, 79, 16 y sig.; 4º vol., p. 233; 24 n.) Después de haber comprobado en sus dos *Memorias sobre la costumbre* la influencia inversa que ejerce ésta sobre nuestras impresiones, pasiones o receptividades y sobre nuestra "movilidad" o actividad, las primeras de las cuales se obscurecen o desvanecen incluso por costumbre, en tanto que la segunda gana en precisión y claridad, aun cuando no siempre nos demos cuenta de la intensidad del esfuerzo (2 vol., pgs. 90, 120, 301), Biran llega a la conclusión de que corresponde a la psicología deshacer lo que la costumbre ha hecho al velar nuestro propio esfuerzo, nuestra propia actividad, borrando así la línea de demarcación entre los actos voluntarios e involuntarios de la actividad, del esfuerzo y de la receptividad. Es en *La memoria sobre la descomposición del pensamiento*, en el *Ensayo sobre el fundamento de la psicología* y en las *Nuevas con-*

[11] TISSERAND. *La antropología de Biran*, p. 308; BRUNCHVICB, *Experiencia humana y causalidad física*, p. 23; DELBOS, *La filosofía de Biran*, p.p. 289-296.

sideraciones sobre las relaciones entre lo psicológico y lo moral del hombre donde Biran ha realizado plenamente su programa. Ha descrito toda la vida física del "sistema afectivo simple" (afección vital en la que el hombre vive una especie de vida vegetativa) y del "sistema sensitivo compuesto", pasando por el "sistema perceptivo activo" (atención incluída) y el "sistema reflexivo" (en particular el razonamiento), hasta la "voluntad hiperorgánica", como diferentes grados del esfuerzo querido; este esfuerzo querido es la expresión más intensa, más inmediata del "hecho verdaderamente primitivo y fundamental del sentido íntimo, inmediatamente percibido y constituyendo exclusivamente la individualidad del yo"; a él se refiere toda manifestación de la vida psíquica (3 vol., p. 179 y sig.; 7 vol., pgs. 4, 5, 18, 206 y sig.) No es sino porque "todas las doctrinas admitidas no se han remontado aún lo suficiente en el origen de la percepción más simple en apariencia y hasta el fundamento mismo de la personalidad identificada con un primer esfuerzo querido" (3 vol., p. 179), por lo que el voluntarismo psicológico —única base efectivamente posible de la realidad irreductible de lo psíquico y de la negación indispensable de las facultades separadas— no ha sido aún suficientemente realizado.

Pero ¿cómo llegar, por encima de la deformación de la costumbre, del lenguaje, de las imágenes representativas, de las evidencias matemáticas y lógicas, al hecho primitivo y fundamental del esfuerzo querido, implicado en diferentes grados de intensidad en toda manifestación de lo psíquico, al mismo tiempo que precisamente velado y disminuído por estas manifestaciones? Ante todo es preciso, responde Biran, proceder a la descomposición de nuestra vida psíquica; esta descomposición no debe hacer-

se en el sentido que quería Condillac, cuando buscaba los elementos irreductibles situados sobre el mismo plano, sino "descomponerla en profundidad" (4º vol., pp. 139, 140), deshacer por etapas todo lo adquirido por costumbre y por razonamiento, todo lo que está construído, todo lo que no es primitivo, y llegar así a los datos inmediatos de la conciencia, al hecho primordial del sentido íntimo. Habrá, pues, muchos pisos superpuestos de la vida psíquica, y la descomposición será, para hablar un lenguaje moderno, una inversión y una reducción hacia el plano más profundo y más inmediato de la vida psíquica, el cual es, precisamente por esta razón, el menos accesible a nosotros y exige para alcanzarle un paciente esfuerzo de análisis reflexivo. Según Biran, racionalistas y empíricos han caído en el mismo error: Se han apartado de la experiencia actual e inmediata del yo que hace un esfuerzo, han construído en dos sentidos diferentes la experiencia, en lugar de atenerse al hecho primitivo; no han seguido, ni los unos ni los otros, el método de descomposición. Los empíricos no tomaban en consideración sino "los resultados o los materiales del esfuerzo" y los racionalistas le superponían el yo –substancia estable, sometida a la identidad lógica (8º vol., pp. 161, 125, 48)–. Para llegar al hecho primitivo del sentido interno no basta con alcanzar por inversión reductiva lo vivido psíquico actual e inmediato, es además necesario que lo vivido inmediato sea una intuición volitiva, una intuición-acción, ya que su dato –el esfuerzo querido– en lugar de restringir la actividad del sujeto se identifica con él y refuerza su actividad. Biran designa habitualmente esta intuición volitiva como "percepción inmediata del esfuerzo querido" en acto, o "percepción inmediata de la libertad" (*certissima scientia et clamante conscientia*). El la había presen-

tido desde el principio bajo el término confuso de "sentido del esfuerzo" y la precisó definitivamente en sus últimas obras, bajo la influencia del papel siempre creciente de la "voluntad hiper-orgánica" en el esfuerzo, *"como voluntad que tiene los ojos abiertos en las tinieblas"* (4º vol., edi. Cousin, p. 248). En esta intuición volitiva, "el producir y el percibir son idénticos", lo mismo "que el sujeto del querer y la causa del querer" (3º vol. ed. Tiss., pp. 202, 217). En otros términos, el esfuerzo voluntario en el acto de la producción alcanza los motivos-motores específicos de esta producción, y el acto de alcanzar no puede ser sino una actividad participante en el esfuerzo mismo (8º vol., pp. 188, 203). Por consiguiente, "si parece darse aquí vueltas en un círculo vicioso es porque, faltos de haber reconocido el hecho verdaderamente primitivo, se quieren distinguir o separar dos actos que se reducen a uno en este hecho, se quieren aplicar ya las leyes de sucesión en el término primero de toda sucesión" (*ibid.*, p. 197). El escape de este círculo consiste, pues, en la intuición volitiva, en la evidencia activa, en la evidencia de la acción en el acto, donde querer y ver, esfuerzo y percepción del esfuerzo, son una misma cosa. "La simultaneidad absoluta del querer y de la moción es tan evidente como el hecho mismo de la conciencia... La percepción inmediata interna de la fuerza productora o de la actividad libre no es como el lazo directo, la primera luz que alcanza la conciencia" (4º vol., p. 251, 377).

La intuición volitiva es, pues, la base indiscutible de toda la psicología de Biran, de la especificidad de la evidencia sobre la cual la apoya, de toda su concepción de la libertad como evidencia hiperlógica *inexplicable e inefable* para todo razonamiento de la inteligencia (para toda tentativa de fundar o de construir la libertad); pues esta li-

bertad no puede ser lograda sino en una intuición volitiva que es esta libertad misma (4º vol., pgs. 248, 254, 283, 379, 380; Conf., pgs. 152, 77, 87, 89, 117).

Sería desbordar el marco necesariamente limitado de nuestro análisis el insistir aquí sobre el doble obstáculo que la filosofía biraniana se ha creado a sí misma. Por una parte, la escisión del hecho primitivo del esfuerzo en dos elementos heterogéneos: la voluntad hiperorgánica y la contracción muscular. Por otra, la tentativa de utilizar la experiencia psicológica, reconocida no obstante como específica, a título de principio de deducción de las categorías lógicas (unidad, identidad, causalidad). Lo que nos importa aquí es explicar por qué Biran, a pesar de todos sus esfuerzos para deducir evidencias lógicas de la evidencia psicológica de la libertad, ha descuidado sin embargo lo que hubiera sido perfectamente posible: la utilización de su teoría de la intuición volitiva para describir la realidad moral y para pasar de la experiencia psicológica a la experiencia moral. Sabido es que Biran no veía en la libertad moral sino "una preferencia de los sentimientos" (9º vol., pp. 467, 469) mucho más pasiva que el esfuerzo, y que no la consideraba como una verdadera libertad. La libertad moral, para él, lejos de sobrepasar la libertad psicológica, era incapaz de alcanzarla. Y cuando, hacia el fin de su vida, Biran creyó encontrar en la creencia religiosa y en la intuición mística, los criterios objetivos que al principio se le habían escapado, superpuso esta moral teológica al esfuerzo humano, exigiendo de éste la sumisión, es decir, una nueva especie de pasividad. La incapacidad de Biran para pasar de la intuición volitiva y de la experiencia psicológica inmediata a la experiencia moral se explica, en nuestra opinión, por los siguientes defectos de su análisis:

a) En primer lugar, es paradójico que, para Biran, la intuición volitiva, es decir, la conciencia voluntaria abierta, no se abra sino al esfuerzo actual del yo, y se afirme en toda otra circunstancia como conciencia cerrada, conciencia recogida sobre sí misma. En lugar de aproximar las conciencias, los yo, la intuición volitiva los aisla y separa. No solamente niega Biran la posibilidad de una intuición colectiva, de una comunión de conciencias voluntarias, sino también toda aptitud de la voluntad intuitiva para ser una tendencia infinita. Afirma "que el esfuerzo querido o la libertad están limitados al poder efectivo del sujeto" (8º vol., p. 25), es decir, que están acabados, y que toda creación propiamente dicha, toda perfectibilidad infinita, están excluídas de su dominio. Es evidente que, siendo así, la experiencia psicológica de la intuición volitiva no podría encontrar un pasaje hacia la experiencia moral. Mas, en realidad, estas conclusiones de Biran tienen su fundamento sobre sus dos tesis, perfectamente discutibles y en modo alguno probadas, que nosotros analizamos.

b) Cuando Biran caracteriza el hecho primitivo del esfuerzo como un pasaje entre la voluntad hiperorgánica y la resistencia de la contracción muscular, superpone, por ello mismo, un yo hecho por completo al esfuerzo. Para él, el esfuerzo no engendra el yo y la conciencia y, por tanto, la voluntad del sujeto quien se afirma como pasaje entre el esfuerzo y lo que se le resiste (lo cual conduciría a reconocer inmediatamente el hecho primitivo del esfuerzo o el dato inmediato de la intuición volitiva como sobrepasando los marcos del yo, como transpersonal, como integrando las conciencias que allí participan). Para él el esfuerzo se encuentra subordinado al sujeto, lo que reduce su actividad y repliega la conciencia voluntaria sobre sí misma.

c) Por lo demás, es una suposición muy discutible el sostener que el plano más profundo de la vida psíquica es también aquél en el cual los individuos se encuentran más aislados. Fichte ha superado victoriosamente este postulado al reconocer intuiciones volitivas, lazos internos de las conciencias interpenetradas.

Aproximándose más que ningún otro a la teoría de la intuición volitiva del empirismo, al liberarla de todo anterior pensamiento constructivo y teológico, Biran ha contribuído poderosamente a despejar el terreno a las actuales concepciones de la experiencia moral; pero, al cortar todo pasaje entre la experiencia psicológica y la experiencia moral, al aislar artificialmente la conciencia voluntaria, para encerrarla en sí misma y remitirla a la introspección, ha comprometido la idea de la intuición volitiva, pues la ha hecho inaplicable a la investigación de la realidad moral y totalmente inaceptable desde el punto de vista de la conciencia de las costumbres. En el sentido de nuestro problema, el análisis de Fichte ha dado resultados mucho más apreciables.

Tercera sección.—Las teorías modernas de los valores.

Las morales fundadas sobre la intuición sentimental proporcionaban datos ideales de orden no intelectual, "razones del corazón" o de la acción "que la razón no conoce". Presentaban así el dominio calificado hoy como "mundo de los valores". Las teorías actuales de los valores son múltiples y se contradicen sobre numerosos extremos. La divergencia de las opiniones y de los resultados del análisis provienen del hecho de que psicólogos sociólogos y economistas, de una parte, y epistemólogos, moralistas y metafísicos, de otra, se disputan la noción de valor. Sin embargo, esta divergencia no debe olvidar cier-

tas adquisiciones comunes sobre las cuales existe ya un acuerdo. Después de un rápido examen crítico de las diversas tendencias resumiremos los puntos que nos parecen acordes y que, en su aplicación a nuestro problema, conducen a una teoría de la experiencia moral inmediata, base común e indispensable de la moral teórica y de la ciencia de las costumbres.

Los tres principales iniciadores de las modernas teorías de los valores son: Nietzsche, con su concepción de la inversión perpetua de la tabla de los valores, de su multiplicidad infinita y de su subjetividad total; Lotze, filósofo alemán de tendencia platónica, que designaba toda validez ideal y objetiva como valor, y se aprovechaba de ello para resolver el problema epistemológico; Franz Brentano, quien relacionando los valores con los actos específicos del amor y del odio [12] ha inspirado, de una parte, las teorías puramente psicológicas de los valores subjetivos, y de otra, la "filosofía fenomenológica" de los valores objetivos.

Comenzaremos por el examen de las teorías psicológicas de los valores; comprobaremos que se hallan forzadas a sobrepasar su objetivismo en concepciones sociológicas y filosóficas; y que, sin embargo, estas últimas, en tanto que exageren la validez objetiva de los valores, corren el riesgo de conducir a la teoría metafísica del Bien Supremo, donde el ser y el valor que debían ser opuestos se confunden. Solamente la rigurosa interdependencia entre psicología, sociología y filosofía de los valores bien equilibrados lleva al rendimiento máximo en el análisis de este problema.

A) *La psicología de los valores* fué esbozada por la

[12] F. BRENTANO, *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis* 1889, 2ª edi. meiner, p. 17.

obra de Alexius Meinong, *Psychologisch-Ethische Unterschungen zur Werttheorie*, 1894 (cuya segunda edición *Zur Grundlegung der Allgemeinen Wertteorie*, 1925, hace amplias concesiones a una teoría filosófica de los valores objetivos). Después de haber demostrado que el valor no puede ser una propiedad inherente a las cosas y que toda "necesidad" y toda "utilidad" presuponen ya valores a los cuales se aspira y de los cuales uno se sirve, Meinong precisa que los valores son atribuídos a objetos y a sujetos por nuestros sentimientos. Estos sentimientos de los valores presuponen la existencia de un objeto, comprobado por un juicio, pudiéndose, pues, decir que los sentimientos estimativos son sentimientos acompañados de ciertos juicios. La psicología de los valores de M. Meinong tiende así a instaurar una síntesis entre la tendencia emocional y la tendencia intelectualista en la concepción de los valores. En tanto que proceden de los sentimientos (actuales o posibles, "disposición sentimental") los valores son esencialmente subjetivos y absolutamente variables; no son sino las proyecciones de nuestros sentimientos sobre los objetos, y varían con las disposiciones sentimentales de los sujetos. Pero si, en este sentido, todos los valores son absolutamente relativos, es posible, sin embargo, establecer una distinción entre valores objetivos y subjetivos, según el carácter del juicio de existencia que acompañen los sentimientos de valor. Si este juicio es falso, en todo o en parte, los valores en cuestión son, bien ilusorios, bien subjetivos; si este juicio es verdadero, los valores son a la vez objetivos y verídicos (pp. 62-82). El dominio de los valores es extraordinariamente vasto y vario, pues está ligado a la multiplicidad de los diferentes sentimientos y de las diferentes disposiciones sentimentales, individuales y colectivas, que acompañan los jui-

cios. La psicología de los valores muestra claramente que los valores económicos y los valores morales, absolutamente opuestos de costumbre, no son sino dos especies de un mismo género producido por nuestros sentimientos. Volvamos a la determinación de la especificidad de los valores morales por Meinong; comprobemos, por el momento, que, al señalar la combinación artificial del emocionalismo y del intelectualismo en su teoría de los valores y eliminando, con razón, en ella el juicio de existencia como presuposición necesaria de los sentimientos de valor, sus sucesores han reforzado al mismo tiempo el subjetivismo de su teoría. Tal es el caso de M. Kreibig: definiendo con gran acierto los valores como "*significaciones sentimentales*" (gefühlsmässige Bedeutungen, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, pgs. 3, 12, 127) independientes de todo juicio, que no tiene necesidad alguna de intervenir, este autor llega a la subjetividad entera de todos los valores (p. 6-7). También Ehrenfels, quien alzándose contra el prejuicio de la validez objetiva de ciertos valores (*System der Werttheorie*, 1897, p. 2) y contra el papel necesario del juicio (p. 61), define el valor como "lo deseable", siempre enteramente subjetivo, aunque los deseos puedan ser individuales o colectivos (pp. 53, 65, 93, 102). Relacionando los valores con los deseos, que engloban la voluntad, M. Ehrenfels parece a primera vista abandonar la concepción propiamente emocional e inclinarse hacia una teoría voluntarista de los valores. Pero admitiendo que los deseos sean determinados por disposiciones sentimentales (p. 54 y sig.), retorna al emocionalismo, salvo la reserva de que solamente los sentimientos que provocan una aspiración, una tendencia activa, producen valores.

Resumiendo las teorías precedentes, M. Ribot en su

Lógica de los sentimientos (5. edi., 1920, pp. 2161) después de haber justamente subrayado que "el principio de contradicción que rige la lógica racional es extraño al de los sentimientos" (p. 55) y que la "vida efectiva abandonada a sí misma se acomoda muy bien a la pluralidad de las tendencias e incluso a su anarquía" (p. 60) concluye que "los estados de conciencia designados bajo el nombre de valores son seguramente subjetivos, puesto que son la expresión de nuestra individualidad y no hay evaluación sin un sujeto que evalúe" (p. 40). "Tendiendo el valor de las cosas a provocar deseos, y siendo el valor proporcional a la fuerza del deseo, debe admitirse que la noción del valor es esencialmente subjetiva" (p. 41). En verdad que causa asombro, en estas condiciones, oír hablar a M. Ribot de una lógica de los sentimientos. Y es que él no concede ninguna importancia a la distribución, no obstante capital, entre *juicio de valor* y *valor mismo* (pp. 33, 39): si todo valor no fuese sino producto de un juicio de valor, el valor se encontraría ligado más profundamente a la inteligencia que a la afectividad, M. Ribot no se interesa, en efecto, sino en el "razonamiento afectivo", quien no obstante su coeficiente emocional, sigue siendo un razonamiento.

La más precisa de las definiciones psicológicas de los valores ha sido dada por el sabio anglosajón Urban, quien huye tanto del emocionalismo y el voluntarismo unilaterales, cuanto de la inteligencia, definiendo los valores como "significaciones afectivo-volitivas". Por más que se acepte considerar la afectividad y la voluntad como dos grados superpuestos de la tendencia, de la actividad y, al mismo tiempo, de la subjetividad (la tendencia que se desata "en mí": afectividad; la tendencia "propiamente mía": voluntad), y por más que se intente evitar el tér-

mino "significación" que introduce un elemento intelectual y lógico en el valor, afirmándose no obstante como alógico y no representable, se llega a la siguiente definición psicológica de los valores: *términos de tendencias o de aspiraciones,* es decir, *términos de aspiraciones del sentimiento y de la voluntad.*

Preciso es subrayar el hecho de que todas las teorías psicológicas de los valores se oponen a las concepciones hedonistas y eudemonistas. El placer y el dolor (y *a fortiori* lo agradable y lo desagradable) no son los únicos sentimientos; lo más corriente es que ellos se limiten a acompañar la satisfacción de las aspiraciones hacia los otros valores, atribuídos a los contenidos más diversos. De ahí, según nuestros autores, la posibilidad, para la psicología de los valores, de describir, al igual que los otros valores, los valores morales que tienen, además, un cierto carácter privilegiado. Por otra parte, se impone la conclusión de que los valores, en su sentido de significaciones afectivas y volitivas, o, más precisamente, de términos de tendencias y de aspiraciones, son *lógicamente indemostrables* y no pueden ser probados por ningún razonamiento, solamente pueden ser vividos y sufridos directamente en la experiencia psicológica y después descritos como tales.[13]

La aplicación de la psicología de los valores al problema moral lleva a Meinong, Ehrenfels y Kreibig a las conclusiones siguientes: "El problema de los valores es un problema de hechos, razón por la cual la ética es una disciplina empírica. Si bien sería falso llegar a la conclusión, frecuente por otra parte, de que la materia empírica está constituída en ella por las conductas y las abs-

[13] El lógico racionalista Goblot llega a la misma conclusión en su *Lógica de los juicios de valor,* 1927 p.p. 66-93.

tenciones reales de los hombres, pues está constituída por el modo como ellos experimentan los valores (Werthalten) de esas conductas" (MEINONG, *op. cit.*, pp. 85-86, 170 y sig., 225). La moral como descripción de los valores morales múltiples y efectivamente experimentados, no puede, pues, identificarse ni con una disciplina con pretensiones normativas, como las morales clásicas, ni con la historia ni la sociología de las costumbres. "La moral teórica es una simple descripción de los valores morales en cuanto hechos (ethischer Werttatsschen), tales como se manifiestan en las diferentes civilizaciones históricas y etnográficas. La moral es, pues, la psicología (descriptiva) de los valores morales en su condición de hechos" (EHRENFELS, *op. cit.*, vol. II, pgs. 3-5, 257 y KREIBIG, *op. cit.*, p. 107 y sig.) Nuestros autores confirman sus concepciones, sobre todo en lo que ellas tienen contra las metamorales, admitiendo que todo debe ser (Sollen), y, en particular, toda norma, toda prescripción, están fundadas sobre valores como sobre datos primeros, independientes del deber; éste no se deriva de aquéllas sino bajo ciertas condiciones (especialmente las de un juicio comprobando el obstáculo) y varía en doble función de las variaciones de los valores y de los obstáculos que la aspiración o el deseo encuentran en su realización (MEINONG, *op. cit.*, pp 181, 195; EHRENFELS, *op. cit.*, vol. II, pp. 194-208; KREIBIG, *op. cit.*, p. 142 y sig.) Más aún: Meinong, distinguiendo entre los valores cuatro clases formales: 1) el meritorio (verdienstlich); 2) el correcto; 3) el admisible y 4) el inadmisible (verwerflich) (pp. 88-93), demuestra que la intensidad del deber disminuye en proporción inversa de la elevación del valor moral, alcanzando su máximum para "el inadmisible", y su mínimum para "el meritorio" (ibid., pp. 184-185).

La psicología de los valores está, pues, en condiciones de aportar una serie de esclarecimientos importantes al problema de la moral teórica. Pero es innegable que cuando esta psicología encuentra su camino, el problema de la diferenciación de los valores, y muy particularmente el de la especificidad de los valores morales, se encuentra acosado por dificultades inextricables. Nuestros autores se ven, en efecto, forzados a recurrir a criterios objetivos y sociales para establecer en qué consiste la moralidad de los valores. Así Meinong. Para él los valores morales son los que están vinculados *a los sentimientos altruistas* ("selbstisch und unselbstisch altruistische Gefühle"; ejemplo de los primeros: sentimientos respecto a la familia y la nación; ejemplo de los segundos: sentimientos respecto a la humanidad, pp. 95-109, 162). Por otra parte, el sujeto de los sentimientos a los cuales se vinculan los valores morales es siempre un sujeto colectivo, el grupo social (umgebende Gesamthiet, pgs. 95-109, 162, 187), por lo que los valores morales son valores colectivos. Ehrenfels y Kreibig aceptan el mismo criterio (EHRENFELS, *op. cit.*, vol. II, p. 29 y sig.; KREIBIG, *op. cit.*, pgs. 107, 119, 137), pero combinando el principio altruista, aquél con el principio utilitario (EHRENFELS, vol. I. p., 249, vol. II, p. 90 y sig.), éste con la moral energética y vitalista (KREIBIG, *op cit.*, pp. 111, 18, 137).

Está claro que nuestros psicólogos abandonan el terreno al cual querían limitarse por la filosofía, de una parte, y por la sociología, de otra. Buscan el criterio de los valores morales, pero no le encuentran sino proclamando el altruísmo, la energía vital o la utilidad como supremo bien; los valores morales se encuentran conformes con las exigencias de éste, por cuya razón poseen una validez objetiva. Nuestros autores presuponen de ese mo-

do lo que ellos mismos han calificado de indemostrable, y hacen metamoral clásica sin sospecharlo. Para fundar lo más sólidamente posible esta validez objetiva de los valores morales, sucede, además, que recurren a la colectividad de los sentimientos morales, sustituyendo así su subjetivismo inicial por el punto de vista sociológico. La lógica del problema de los valores morales implica necesariamente "prevalencia objetiva" y no "preferencia subjetiva", pues esos valores se imponen a nuestro respecto y nos oponen resistencia. Esa lógica, pues, conduce a nuestros psicólogos a romper el marco de su doctrina.

B) *La teoría sociológica de los valores* ha sido desarrollada por Emile Durkheim y completada por M. C. Bouglé. Durkheim no ha planteado el problema de los valores sino hacia el fin de su carrera, en una comunicación justamente célebre: *Juicios de valor y juicios de realidad*, 1911, de la cual ha utilizado ciertas consecuencias en *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1912, sin haber tenido tiempo de aprovechar todo su rendimiento para la solución del problema moral. En sus precedentes obras,[14] Durkheim considera la conciencia colectiva bajo el aspecto más o menos rígido de las representaciones colectivas, a las cuales atribuye una trascendencia en relación con las conciencias individuales. De los juicios de realidad formulados por la ciencia de las costumbres cree poder deducir fines y prescripciones (espíritu de disciplina, apego al grupo social, autonomía de la voluntad). Al hacerlo así recae, como hemos tenido ocasión de demostrar más arriba [15] en una metamoral semi-sociológica y semi-metafísica. Esta moral estaba fundamentada sobre la ecua-

[14] En particular su obra póstuma *La educación moral*, 1934.

[15] *La moral teórica y la ciencia de los hechos morales según Durkheim* (*Archiv. de Sociología jurídica*, 1937, Núms. 1-2.)

ción: Sociedad – Espíritu (representaciones colectivas) – Bien Supremo, siendo la conformidad de la conducta en el "ser verdadero" de la sociedad (la sociedad tal cual es y no como parece) reconocida por el criterio supremo de la moralidad. Pero Durkheim tuvo claramente conciencia de que sin la *Determinación del hecho moral* (1908) que separa previamente la realidad moral de otras manifestaciones de la realidad social, la ciencia sociológica de los hechos morales no puede dar comienzo a su trabajo: de ahí su llegada al problema de los valores. Ya cuando definía el hecho moral por los dos caracteres interpenetrados de lo "obligatorio" y de lo "deseable", del dominio (trascendencia de la conciencia colectiva) y de la aspiración (inmanencia, al menos parcial, de esta conciencia) y, cuando precisaba el elemento de ascendiente, de prestigio, de distancia, de inconmensurabilidad, inherente a lo "deseado" moral, opuesto a todo otro deseo y entrañando un esfuerzo, una pena, "una violencia que hacemos a toda una parte de nuestra naturaleza y que nos echa fuera de nosotros mismos" (*Fil. y Soc.*, pgs. 50, 64, 67, 83, 84), Durkheim tocaba el problema de los valores ideales y objetivos. En sus *Juicios de valor*, Durkheim, fundando esta objetividad de los valores ideales de una manera sociológica, se propone "ante todo mostrar por medio de un ejemplo particular cómo la sociología puede ayudar a resolver un problema filosófico, después de disipar ciertos prejuicios de los cuales la sociología llamada positiva es corrientemente objeto" (*Ibid.*, p. 117). Comparando juicios de simple preferencia subjetiva (yo prefiero la cerveza al vino), que podrían reducirse sin dificultad a juicios de existencia, y juicios de prevalencia objetiva (este hombre posee un alto valor moral), que son los juicios de valor propiamente dichos, Durkheim com-

prueba que se refieren a "realidades *sui generis* que constituyen valores" (p. 119). Del mismo modo que los partidarios de la psicología subjetiva de los valores, Durkheim, demuestra primero que los valores no son propiedades constitutivas de las cosas a las cuales son atribuídos y que, por tanto, si son objetivos, su objetividad no les viene ni de la cosa ni del sujeto (pp. 120-122). La sustitución del individuo por la sociedad no modifica directamente la situación. Lo que da valor a la cosa no es "la manera como afectaría al sujeto colectivo" (p. 122). Los valores se hallarían de ese modo sustraídos a las apreciaciones subjetivas y variables del individuo; pero así y todo quedaría inexplicable "el hecho de que el valor económico es cosa distinta, de que cosas distintas son los valores morales, religiosos, estéticos, etc." (p. 124). Así, lejos de estar vinculados "al cumplimiento regular y estricto de lo más inmediatamente necesario al buen orden social", los valores se encuentran a veces vinculados "a locuras y es su locura quien hace su grandeza" (p. 125). La utilidad social, lejos de servir de criterio a los valores, presupone algunos y queda sin contacto con otros. Así hay valores ideales que, según la bella característica de M. Bouglé, son "al mismo tiempo que instrumentos de comunión, principios de incesante regeneración para la vida espiritual..., amantes que atraen y merecen atraer nuestros esfuerzos convergentes" (BOUGLE, *Lecciones de sociología sobre la evolución de los valores,* 1922, pp. 37-38).

Habiendo así reconocido que la objetividad de ciertos valores no se reduce a su simple colectividad y habiendo al mismo tiempo comprobado que los principales fenómenos sociales (religión, moral, derecho, estética) no son otra cosa que "sistemas de valores" de ese género, Durkheim encuentra el fundamento de su validez objetiva en su relación

con ideales. Los valores objetivos son atribuídos a las cosas y a las personas en tanto que ellas están en relación por la afectividad colectiva con *ideales*, los cuales "no son abstractos, no son frías representaciones intelectuales, sino que son esencialmente motores", términos de aspiraciones colectivas, "hogares a cuyo calor podemos calentarnos" (*Fil. y soc.*, p. 136; *Form. elem.*, p. 607). Estos ideales de la conciencia colectiva —fundamento de la objetividad de los valores— no deben sin embargo ser considerados como extra-temporales y supra-experimentales, como quieren los filósofos idealistas, en particular los que proceden de Lotze y de Ritchl (*Fil. y soc.*, pp. 128-132). "Cuando se hipostasía así el ideal, al mismo tiempo se inmoviliza y se retira todo medio de explicar su infinita variabilidad" (*ibid.*, p. 130). "Lo ideal procede de lo real, a lo cual sobrepasa por completo" (*ibid.*, p. 136). "La sociedad ideal no está fuera de la sociedad; forma parte de ella" (*Form. elem.*, p. 604). "Una sociedad no puede crear ni recrearse sin al mismo tiempo crear un ideal. Esta creación no es para ella una especie de acto complementario, por el cual se completaría una vez formada; es un acto por medio del cual se hace y se rehace periódicamente" (*Form. elem.*, p. 603; *Fil y soc.*, p. 136). Así es como "la sociología entra de lleno en el ideal: no llega a él lentamente... forma parte de él. Lo ideal es su propio dominio" (*ibid.*, p. 141).

En resumen, los ideales que fundamentan la objetividad de ciertos valores son a la vez productores y productos de la realidad social; constituyen la colectividad y emanan de ella, pues ella no es sino la aspiración de la conciencia colectiva hacia los ideales. Esta concepción, muy ingeniosa, nos parece perfectamente aceptable en cuanto a la explicación de la estructura de la realidad

social, pero no tanto cuando se trata del problema de los valores, ya que, en definitiva, sólo aporta una semejanza de solución. La validez objetiva de los valores ideales, cuya necesidad es tan profundamente sentida por Durkheim, está fundada sobre ideales colectivos. Pero ¿sobre qué se funda la validez objetiva de estos ideales? Si se funda exclusivamente sobre la colectividad de la aspiración, se llega al subjetivismo del grupo, presentándose los ideales como simples proyecciones de las creencias colectivas. Pero entonces todas las objeciones de Durkheim contra la simple referencia a un sujeto colectivo se aplican a su propia posición; la dificultad no ha sido eliminada, sino solamente transpuesta a un plano superior. Si, por el contrario, la validez objetiva de los ideales resiste a la subjetividad colectiva, afirmándose como productora de la realidad social, se presenta a la conciencia colectiva como un dato *sui generis*, se trata entonces de la experiencia colectiva de lo espiritual en sí mismo, bien distinta de esta experiencia y de esta conciencia. Pero entonces somos necesariamente arrastrados a la reflexión filosófica propiamente dicha, al reconocimiento del hecho de que el problema de la validez objetiva de los valores no puede ser definitivamente resuelto sino por la filosofía de los valores.

Si, en fin de cuentas, Durkheim duda entre estas dos alternativas, únicas posibles, es que no logra emanciparse definivamente de su primera concepción: Sociedad- Espíritu-Bien Supremo. Ser a la vez productor y producto de la realidad social le parece un fundamento suficiente de la objetividad de los ideales y, por consiguiente, de los valores, puesto que la realidad social, o más exactamente la conciencia colectiva, se presenta a él como el espíritu y el bien mismo. Si hubiese renegado de esta pre-

misa metafísica y dogmática, Durkheim se vería constreñido, por sus propios análisis, a completar la sociología de los valores por medio de una reflexión filosófica sobre ellos.

Para reforzar nuestras afirmaciones, señalemos por último una dificultad particular en la concepción de Durkheim. Si la simple alusión a la colectividad del sujeto de estimación conduce, según él, a la imposibilidad de diferenciar los valores ideales y los valores económicos, la referencia a los ideales colectivos se estrella, en la solución de este problema, con una nueva imposibilidad: la de distinguir los ideales y, por consiguiente, los valores ideales entre ellos. Durkheim tropieza con las mayores dificultades para distinguir los valores morales de los valores religiosos, jurídicos y estéticos. El valor religioso de lo "sagrado" le fascina hasta el extremo de que integra en él todos los otros valores ideales, siendo los valores morales ni más ni menos que el producto de la divinización de la sociedad, llegada a ser consciente, sustituyendo estos históricamente a los valores religiosos. Los valores morales, por otra parte, son concebidos por Durkheim de tal manera que no se distinguen suficientemente de los valores jurídicos que les englobarían bien pronto [16]. Y es que la teoría sociológica de los valores no puede, sin convertirse en filosofía, conducir, aquí a un criterio objetivo de distinción.

Mientras plantea claramente el problema de la validez objetiva de ciertos valores, mientras llega a oponer los valores ideales a otros valores (insistiendo sobre la variabilidad infinita y la particularización, sin excepción,

[16] V. capítulo IV, sección IV y mi artículo ya estuvo en los *Archivos*, 1937, Núms. 1-2.

de todos los valores, mientras señala el papel que desempeñan los valores en la constitución de la realidad social, la sociología de los valores de Durkheim tiene grandes méritos. Completada por las investigaciones de M. Bouglé sobre la evolución de los valores, que se unen y se interpenetran después de ser diferenciados ("la conjunción de los valores"), conduce en su aplicación a la ciencia de los hechos morales, a la necesidad, sobre la cual no hemos dejado de insistir, de proceder por interpretación y por comprensión de los sentidos internos de las conductas colectivas, inspiradas por los valores morales. Pero esta investigación no puede ser realizada sin una reflexión filosófica sobre los valores y sobre sus experiencias, sin tener en cuenta la interdependencia estrecha entre filosofía y ciencia de las costumbres. Bajo este aspecto, como bajo el aspecto primordial de la validez objetiva de los valores, la sociología de Durkheim ha preparado el terreno a la filosofía de los valores, sin la cual no hay solución posible del problema.

C) Las dos principales corrientes de la *filosofía moderna de los valores* están representadas por la teoría idealista, que parte del análisis epistemológico (en particular WINDELBAND, RICKERT Y LASK), y por la teoría fenomenológica que se apoya sobre una intuición emotiva de los valores (principalmente Max SCHELER y Nicolaî HARTMANN). Estas doctrinas tienen de común el que, con una vigorosa tendencia hacia el platonismo, por otra parte diferentemente interpretado, estiman deber apoyar la validez objetiva de los valores en su carácter de elementos "en sí y por sí", trascendiendo el sujeto y el objeto, es decir, de elementos absolutos (Wertabsolutismus). También sostienen al mismo tiempo la

pluralidad y la particularidad de los valores, siempre irreductibles al ser[17].

a) La filosofía de los valores de Max Scheler se funda sobre la teoría de la experiencia fenomenológica de Husserl, opuesta a la experiencia construída y reflexionada, científica o vulgar, ambas simbólicas; reside en la experiencia inmediata de las esencias extratemporales (Wesenheiten) o intuición (Wesenschau), que no son, sin embargo, absolutamente nada ideales, , superiores al mundo sensible. Se trata de un positivismo de las esencias directamente presentes, encarnadas en el mundo temporal, participando directamente los objetos reales en

[17] Las dimensiones impuestas a este libro no nos permiten exponer la teoría de los valores de Rickert. Unicamente señalaremos que después de haber concentrado toda su atención sobre la verdad como valor (*El objeto del conocimiento*, 1892, 6ª edi., 1928), Rickert se ha visto forzado a hacer una distinción entre valores teóricos y valores no teóricos (atheoretische Werte), no siendo la verdad en sí misma sino la educación entre lo *examinado* y lo *atribuído*, entre la significación y su contenido. Cuando Rickert llega a los valores no teóricos se ve obligado a admitir que son indemostrables y tienen una tendencia pluralista (*Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1920, pgs. 150-155. 369-370. 372-374). Así es como solamente se les puede encontrar a base de empirismo, reflexionando sobre la empirische Kultur-Wirklichkeit, donde se ponen de manifiesto (*ibid.*, 369 y sig.). De este modo, "la ética no puede prescindir del más estrecho contacto con la historia de las costumbres y de las instituciones, así como del de la psicología, la sociología y la antropología, las que, por medio del estudio de los hechos reales, la proporcionan los materiales indispensables" (*ibid.*, p. 331). Sin embargo, con Rickert no explica cómo los valores morales, que considera como *a prioris*, pueden manifestarse en los hchos reales sin ser sus derivados, este autor prepara el camino a la filosofía fenomenológica de los valores, fundada sobre la experiencia inmediata, aunque él no llegue a esta concepción. (En el mismo sentido, MESSER, *Deutsche Wertphilosophie der Gegnwart*, 1926, p. 230).

la cualidad de las esencias como partes integrantes de ellas. Puesto que la experiencia inmediata de esta especie de esencias que Scheler designa como valores constituye, según él, "la experiencia moral" (sittliche Erfahrung) a la cual reservamos para más adelante una exposición especial, vamos a ser muy breves aquí: únicamente insistiremos sobre las grandes líneas y los retoques aportados a la teoría scheleriana de los valores por N. Hartmann.

Los valores son, según Scheler, cualidades inmediatas e irreductibles vividas en la experiencia emotiva que posee sus intuiciones propias, o lo que, según él, es lo mismo: *a prioris* emotivos. Estos datos cualitativos y *a priori* de la experiencia emotiva inmediata son irreductibles a todo otro linaje de esencias, porque se encuentran desprovistos de significaciones intelectuales directas (Bedeutungen). Son alógicos, "irracionales" y están dispuestos por grados. Los valores son cualidades inmediatas, no significativas y alógicas, pues sus significaciones, y *a fortiori* sus conceptos, al poder ser formados fuera de tiempo, ocultan, deforman, impiden su acceso directo. Por el contrario, todas las otras cualidades-esencias del mundo se presentan a nosotros desde luego como significaciones cuya adecuación nos eleva a la intuición. De este modo, un niño recién nacido puede experimentar los valores de la bondad y del amor de su madre, aunque siendo perfectamente incapaz de comprender su significación. Este carácter no significativo de los valores lo exime en absoluto de toda aplicación de leyes lógicas; son, no solamente indemostrables por razonamiento, sino también irrepresentables generalmente e inconcebibles por la inteligencia. Sin embargo, los valores son *a prioris* extratemporales, lo cual no implica ninguna paradoja una vez

desembarazados del viejo prejuicio intelectualista griego, que identificaba lo extratemporal, la esencia, el *a priori* con la inteligencia, la lógica, lo general. También son los valores esencias *a priori* no solamente alógicas, es decir, desprovistas de significación, sino en su mayor parte estrictamente individualizadas y particularizadas; son singularidades insustituibles: de ahí su multiplicidad reforzada, su pluralismo infinito, afirmándose bajo diferentes aspectos y conduciendo necesariamente al empirismo total de los valores *a priori*.

La segunda característica de los valores consiste, según Scheler, en su disposición por grados y en dos direcciones: por una parte, cada valor sirve de base a la polaridad entre un valor positivo y un valor negativo [18] y da lugar a una escala infinita entre los dos términos; por otra, todos los valores se colocan, según los caracteres de su sostén (Wertträger) y según su cualidad, en un orden jerárquico. El grado de elevación de los diversos valores es alcanzado en actos específicos de preferencia y de repugnancia intuitivas (Vorziehen und Nachsetzen), los cuales son esencialmente variables. Estos actos están en todo caso regidos por evidencias (Vorzugsevidenzen) que permiten establecer, *a priori* y en sus grandes líneas, un orden único de los valores (SCHELER, *Kants Formalismus in der Ethik, und die materiale Wertethik*, 1922, p. 87 y sig.). De este modo, los caracteres de sus sostenes hacen los valores de las personas superiores a los valores de las cosas, los valores ajenos superiores a los valores

[18] RICKERT, *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1920, pp. 117-118, verifica esta "polaridad" de los valores, comprobando que la negación de todo valor tiene un doble resultado: la negación y la afirmación de un valor negativo, en tanto que la negación de una existencia tiene un resultado únicamente negativo.

propios, los valores de los actos superiores a los valores de las funciones, los valores de la intuición superiores a los valores de la conducta, los valores de la conciencia abierta superiores a los valores de la conciencia cerrada, los valores de fondo superiores a los valores de forma, los valores-fines (Selbstwerte) superiores a los valores-medios (konsekutive Werte) ibid., pp. 88-103). Más importante aún y más indiscutible es, según Scheler, la jerarquía de los valores según sus cualidades inmanentes. El rango inferior de este orden corresponde a los valores de lo agradable y de lo desagradable; el rango siguiente es el de los valores vitales: sus valores "consecutivos" son los del bienestar y la prosperidad, comprendidos aquí los valores económicos. Viene en seguida el rango de los valores espirituales (estéticos, jurídicos, cognoscitivos) apareciendo con un carácter especial de "elevado" y de "distante" que puede exigir el sacrificio de lo vital y de lo agradable. El término supremo de la tabla de los valores es el de lo divino y lo sagrado (*ibid.*, pp. 103-109). "Todos los valores posibles están fundados sobre el valor de un espíritu infinito y personal y sobre el mundo de los valores a él ofrecido" (*ibid.*, p. 94) No obstante su carácter objetivo y *apriorístico* los valores inferiores son cada vez más relativos. Los valores espirituales, por el contrario, y los valores religiosos, más generalmente los valores de las personas y de sus actos, son valores "absolutos", pues pertenecen a aquellos que pueden ser vividos por Dios mismo (*ibid.*; pp. 94-108). El empirismo de los valores de Scheler transformándose en una metamoral teológica, fundada sobre una tabla única de los valores, constituye ciertamente la paradoja más extraordinaria de su concepción, paradoja que com-

promete toda su teoría. Volveremos sobre ella en nuestras reflexiones críticas.

Hagamos notar por el instante que los valores morales no ocupan un lugar especial en la tabla de los valores de Scheler, por la razón precisa de que están vinculados a los actos, realizando todos los otros valores positivos y tomando al mismo tiempo en consideración su rango. Los valores morales confrontando así a la vez la realización de un valor particular y la de los valores pertenecientes a un rango superior suponen "valores absolutos", pues son siempre valores de personas superiores a los valores de cosas e incluso de actos. Hay, pues, tantas especies de valores como rangos de valores. Se puede, por ejemplo, distinguir la moral de lo agradable, la moral de lo vital, la moral de lo espiritual, la moral de la religión, etc., etc.; por otra parte, la moral de las personas, la moral de sus capacidades o virtudes, la moral de los actos muy diferenciados (al lado de los actos de amor, de voluntad, de conocimiento, Scheler cita los actos de promesa, de perdón, de obediencia, de censura, *ibid.*, p. 24), la moral de la intención, la moral de la conducta, etc. (*ibid.*, p. 19 y sig.). En una palabra, los valores morales son más múltiples que todos los otros valores, y el pluralismo intensificado de sus especies, reforzado por la variabilidad particularmente pronunciada de sus gradaciones, es una de sus características.

No siendo los valores ideales, sino cualidades no significativas, presentes en el mundo, a título idéntico que todas las otras cualidades, poseen la capacidad de encarnarse en la realidad, de penetrarla; no están por encima de nosotros, sino entre nosotros, y nuestra vida entera, igual que las cosas que nos rodean, se hallan impregnadas de valores positivos y negativos en lucha. "Los bienes

reales" no son simples "hechos apreciados", como creen los idealistas y los psicólogos, sino hechos materializando, encarnando valores que "existen" en ellos [19] sin ser su deducción (Wertdingue ou Werttatsachen, ibid., pp. 7-19), hechos directamente experimentados como datos en la experiencia vulgar (ibid p. 55 y sig.) Sin embargo, siendo los mismos valores cualidades irreductibles y absolutamente independientes de los hechos en los cuales se encarnan, es por la inversión y la reducción de la experiencia vulgar donde son interpretados los "bienes reales" como llegamos a la experiencia inmediata de los valores allí encarnados. Una situación análoga se previene en cuanto a las relaciones entre valores, de una parte, y objetos y fines, de otra (*ibid.*, pp. 24-40). El objeto o la representación de un bien a realizar, y el fin término de una aspiración, alcanzada en su mismo proceso, pero fijada en una imagen intelectual, encarnan valores absolutamente irrepresentables[20]. Los valores son independientes, no solamente de los bienes, de los objetos y de los fines, sino también del "deber ser" (Sollen). No dan origen a un deber ser sino cuando no están del todo o están insuficientemente encarnados en la existencia. Todo debe ser es, pues, intermediario entre valores y existencia. Y puesto que la no encarnación, la no existencia de un valor positivo supone un valor negativo, todo deber ser es negativo, represivo;

[19] V. Los "axiomas" de Brentano referentes a los efectos axiológicos de "la existencia" de los valores negativos y positivos, reproducidos por SCHELER, *op. cit.*, p. 21.

[20] Cuando, por ejemplo, nos proponemos como *objetivo* fundar una institución benéfica, la representación de la institución por fundar se distingue claramente del *fin* al cual se aspira: ayudar al semejante. Este fin se distingue a su vez de los valores que sirven de fundamento a este fin, encarnándose en él, sin poder ser representados directamente.

combate, intenta suprimir la existencia de los valores negativos. Este carácter negativo y represivo del deber ser se acentúa en una de estas especies particulares: la norma, la prescripción, el imperativo, que es preciso distinguir claramente del "deber ser ideal". Este se desprende de los valores no realizados, o insuficientemente realizados, sin ninguna relación con el sujeto de la voluntad o de la aspiración, se desprende del hecho mismo del obstáculo que el valor encuentra en su encarnación. Por el contrario, la norma o el imperativo presupone la resistencia de la voluntad o de la aspiración del sujeto que quiere vencer. Es, pues, doblemente negativa. (*ibid.*, pgs. 72, 79, 206-245). Ocioso es advertir que el deber ser y en particular el deber ser normativo, lo mismo que los bienes, los objetos y los fines, varían en función de los valores y de los obstáculos existentes, de tal manera que de un mismo valor, según la variación de las representaciones intelectuales y de los obstáculos (en particular de las resistencias de los sujetos individuales o colectivos), pueden deducirse fines, objetos y preceptos muy diferentes e incluso opuestos entre sí. Todos estos elementos son enteramente relativos, lo que no impide que su objetividad provenga de los valores sobre los cuales se fundan.

Mas no son solamente los objetos, los fines y las prescripciones los que son relativos, sino también toda una serie de valores. Recordemos que, según Scheler, todos los valores son sin excepción *apriorísticos* y objetivos, no siendo subjetiva ninguna cualidad irreductible del mundo, lo que no impide que ciertos valores sean "relativos" (por ejemplo, valores de lo agradable y de lo vital), puesto que presuponen seres vivos y sensibles, y otros "absolutos", ya que no presuponen la existencia de esos seres y pueden ser vividos por Dios (valores espirituales,

morales y religiosos). Sería, pues, falso identificar, como a menudo se hace, la oposición de lo objetivo y de lo subjetivo con la de lo absoluto y lo relativo. Necesariamente objetivos, los valores pueden ser relativos o absolutos, según sus especies. El término "relatividad de los valores" entraña, por otra parte, muchos sentidos. I.— En el sentido impropio, relativo quiere decir producido por la estimación subjetiva del sujeto; en este sentido, ningún valor es relativo en tanto que es cualidad irreductible. II.— Relativo puede significar encarnándose en sostenes ("Wertträger") y bienes particulares: así los valores de las personas se encarnan exclusivamente en las personas, los valores de la cosas se encarnan exclusivamente en las cosas, los valores de los actos se encarnan exclusivamente en los actos; en este sentido, el término es igualmente impropio, pues no designa sino la particularización y la individualización de los valores; todos los valores sin excepción (incluso los valores absolutos) serían entonces relativos. III.— En tercer lugar, relatividad de los valores puede significar evolución histórica de las experiencias y de los actos por los cuales son alcanzados los valores. Pero esta incontestable relatividad histórica no afecta a los valores, pues éstos son independientes de las actualizaciones que de ellos efectuamos. IV.— No son, en fin, verdaderamente relativos sino los valores que pueden ser alcanzados por seres en posesión de una estructura psico-física particular, cuando todos los otros valores son absolutos y aquellos son los que representan los valores superiores.

Una de las más graves dificultades de la profunda y larga teoría de los valores de Scheler consiste en su intento de establecer una tabla única y rígida de los valores. Este monismo, de procedencia constructiva y teológica,

está en flagrante contradicción con las adquisiciones, más preciosas de su pensamiento. Si los valores son cualidades irreductibles de carácter alógico, ello no quiere decir que sean inconmensurables entre sí y que haya tantas tablas de valores autónomos y equivalentes como especies de valores. Un pluralismo consecuente de los valores conduce ineluctablemente a un pluralismo de las tablas equivalentes de los valores. Por otra parte, si los actos de preferencia, por medio de los cuales alcanzamos el rango y los grados de los diferentes valores son esencialmente variables, ¿cómo puede hablarse de una tabla rígida de los valores, a menos de considerar que el autor posee la clave de la exactitud de las preferencias? [21]. Se postula, en ese caso, el carácter no contradictorio de la conciencia de los valores y se rompe con la experiencia directa y variable que es, según Scheler mismo, la única autoridad; se echa mano a un criterio equivalente al del Bien Supremo de las metamorales, el cual es para nuestro autor Dios y los valores absolutos en él comprendidos. La supremacía puramente constructiva de los valores religiosos nos traslada desde la concepción pluralista del Renacimiento al monismo de la Edad Media; es tanto más insostenible cuanto que lo divino y lo sagrado no son en sí mismos valores; están más allá de la oposición entre valor y existencia, pues la actitud religiosa está "wertüberwindend", como dicen los alemanes, sobrepasando los valores y no comprendiéndolos. Lo mismo que a la verdad, pueden ser atribuídos valores a lo sagrado,

21 V. para la crítica de la tabla monista de los valores de Scheler: I. E. HEYDE, *Grundlegung der Wertlehere*, 1926 pp. 181-188; GURVITCH, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1930, pp. 96-97, 144-150, N. HARTMANN, *ETHIK*, 1926, p. 44 y sig. 227 y sig. y la expresión que sigue.

que no es uno en sí mismo y no puede servir de valor superior. La eliminación del punto de referencia teológica hace caer al mismo tiempo toda distinción entre valores "relativos" y valores "absolutos". Se debe afirmar contra Scheler que todos los valores son necesariamente relativos, y esto en un sentido mucho más profundo de cuantos él había discernido.

Llegamos así a la segunda dificultad esencial de la teoría de Scheler, dificultad que le es común con el idealista Rickert. Para estos dos filósofos, así como para el continuador de Scheler, Hartmann, los valores objetivos son elementos últimos e irreductibles, "an sich", independientes de la relación entre sujeto y objeto, es decir, trascendentes. En este sentido, incluso los valores que Scheler designa como propiamente relativos son para él absolutos. Tal es la significación de ese "absolutismo de los valores" (Wertabsolutismus) de que hablan los filósofos alemanes. En nuestra opinión, es una contradicción en los términos el admitir la trascendencia absoluta de los valores, así como interpretarlos como datos los más inmediatos de la experiencia. En efecto, los valores son siempre *relaciones*, y cuando son objetivos suponen una doble relación: del sujeto que les alcanza con el contenido en el cual se encarnan los valores; del mismo sujeto con un elemento efectivamente independiente de la relación y superior al valor,[22] pues no podemos alcanzar sino valores,

22 V. en relación con la característica de todos los valores como *relaciones*, sobre todo I. E. HEYDE, *op. cit.*, p. 45 y sig.; MEINONG, *Zur Grundlegung der allgemeinen Wertlehre*, 1925; GURVITCH, *La moral concreta de Fichte*, 1924 y sig. Durkheim se aproxima a la misma concepción en su característica de los valores objetivos, como relaciones entre los ideales colectivos y los hechos apreciados.

bien encarnados en los hechos, bien atribuídos a los hechos. Por otra parte, la comprobación misma de la encarnación de los valores denota que no son los últimos elementos a los cuales poder aplicar el análisis, sino intermediarios en relación con los elementos cuya heterogeneidad total no permite el contacto directo. Los valores objetivos son, en este sentido, como señales de la "coalescencia", (concreción) lograda o en vías de lograr entre dos mundos separados por un abismo infinito (por ejemplo, entre la libertad creadora y el ser, en particular el ser físico penetrado por los valores morales); los valores transforman este infinito del abismo en infinito de pasaje, el infinito negativo en un infinitivo positivo. En otro aspecto, y bajo este mismo punto de vista, los valores son necesariamente relativos porque no son los datos últimos más profundos, más inmediatos y menos accesibles a nosotros; pertenecen a una capa intermediaria de los datos, más inmediatos que el deber, pero menos inmediatos que, por ejemplo, la libertad en moral, la armonía en estética y el ser de las ideas en lógica. Ignorar este carácter intermediario de los valores —relaciones y no últimos elementos— supone no llevar hasta el fin el análisis de la experiencia inmediata y al mismo tiempo falsear el carácter de los valores al considerarlos absolutos.

El que los valores sean absolutamente relativos, en su concepto de relaciones, no quiere decir que sean subjetivos: la relación entre el sujeto y el contenido encarnando un valor objetivo es una coordinación y no una subordinación, y esos valores no son en modo alguno productos del sujeto. Por otra parte, no se puede admitir con Scheler que no existen valores subjetivos. Creemos, por el con-

[23] RICKERT, *op. cit.*, p. 132 y sig.
[24] MEINONG, *op. cit.*, pp. 142-167.

trario, con Rickert[23] y con Meinong[2] que los valores de lo agradable y de lo vital son valores producidos por la subjetividad individual o colectiva: la relación característica aquí para todos los valores es una *subordinación* al sujeto, es decir, una proyección subjetivada por él en el objeto. En cambio, para los valores objetivos, esta relación es *coordinación* ("Zugeordentheit" de Heyde). En resumen, todos los valores son relaciones; pero unos son relaciones subjetivas y otros relaciones objetivas, apuntando entonces a un elemento superior a los valores. Los valores absolutos o trascendentales constituyen una contradicción en los términos y conducen a la metamoral metafísica y constructiva cuya amenaza es bien perceptible en la obra de Scheler.

La tercera dificultad de la teoría scheleriana de los valores concierne a la especificidad de los valores morales. Tanta razón como le asiste en hacer resaltar el papel esencial de las otras especies de valores en la vida moral y sus conflictos, así está errado al considerar los valores morales como simplemente vinculados a los actos realizadores de los otros valores. Los valores de realización son exactamente de la misma especie que los que se realizan. Scheler es incapaz de encontrar la especificidad de los valores morales como consecuencia de su intuitivismo exclusivamente emotivo, y de la negación de las intuiciones de la voluntad, de la intuición-acción, negación que le conduce a los callejones sin salida de las morales del sentimiento: separación de la experiencia moral y de la conducta moral amenazada desde fuera con ser aniquilada. Volveremos sobre este punto criticando la teoría de la experiencia moral de Scheler.[25]

Consignemos solamente por el momento que el sacri-

[25] V. el cap. III. II sección.

ficio de los valores morales hecho por Scheler tiene una relación directa con su interpretación de los valores como entidades inmutables; esta concepción no es posible sino a condición de que se absoluticen los valores, que se les transforme en elementos trascendentes en sí. Los valores concebidos como relaciones llegan a ser por ello mismo esencialmente móviles, pues los dos términos de esta relación, sujeto y contenido penetrado por valores, están en movimiento y varían sin cesar. En este sentido, los valores alcanzados por la experiencia emotiva no son ya estables: siendo imanes que atraen, se mueven con el movimiento de los agentes y de los objetos atraídos. Pero su movilidad es menor que la de los elementos de la relación. En cuanto a los valores morales experimentados en la intuición volitiva, son pura movilidad, son valores creadores y más móviles que el movimiento de los actos volitivos que les comprenden... Pero no nos anticipemos en nuestras propias concepciones sistemáticas.

b) Nicolaî Hartmann ha hecho en su *Ethik* (1926) un análisis —inspirado por Scheler— muy profundo del problema de los valores. Absolutiza e inmoviliza los valores que él considera como últimos elementos en sí, "ideale An Sich" en perfecta analogía con las ideas platónicas (*ibid.*, p. 108); pero sin eliminar los peligros de la tendencia monista y teológica de su maestro. Insistiremos solamente sobre los retoques que ha hecho, desde este punto de vista, en la teoría scheleriana.

La imposibilidad de llegar a un orden único de los valores se deriva, según Hartmann, de las tres comprobaciones siguientes: 1º. Sus diferentes especies son inconmensurables; 2o. Los criterios según los cuales podría establecerse una jerarquía de los valores son infinitamente múltiples; no solamente se entrecruzan, sino que se con-

tradicen (Mehrdimensionalität des Westreiches); 3º. No podemos establecer la unidad rigiendo su totalidad sin abandonar la experiencia inmediata que no nos conduce sino a la visión de los grupos particulares de los valores (*ibid.*, pgs. 40, 227 y sig. y 249 y sig..) "De esta manera, todos los órdenes de valores poseen su autonomía específica que no puede ser reducida a ninguna especie de dependencia con respecto a un orden superior; esta tesis es la condición *sine qua non* del reconocimiento de una esfera de valores en su cualidad de esencias en sí" (*ibid.*, p. 232). En particular, "la pretensión de fundar los valores morales sobre valores superiores es evidentemente una construcción metafísica imaginada para sostener tesis teológicas que no tienen niguna relación con el problema" (*ibid.*, p. 231). La especificidad de los valores morales "no consiste ni en su lugar en un orden de valores, ni en su dependencia de otros valores, sino en su relación con la libertad (Bezogenheit auf die Freihteit)" (*ibid.*, pp. 373-374).

De cualquier manera queda en pie la cuestión de saber si, al menos, es posible establecer en cada dominio particular de los valores un rango jerárquico, objetivamente válido. Esta jerarquización se presenta particularmente difícil en cuanto a los valores morales, cuya pluralidad es más acentuada; en cambio, un gran número de esos valores son equivalentes y no pueden ser resueltos sus conflictos dramáticos (antinomias insolubles en el fondo) sin la conciencia de la culpabilidad (*ibid.*, pp. 268-269). Eso no obstante, la conducta moral supone al mismo tiempo la dirección hacia la realización de los valores morales más elevados, una elección entre los valores, es decir, un orden jerárquico de los valores morales (*ibid.*, pgs. 245-246; 350-354). El principio de la unidad de este orden

puede ser interpretado de tres maneras distintas: a) como grado supremo de la intensidad, de la "fuerza de los valores" (Wertstärte); b) como el valor que presupone por su realización la realización de todos los otros valores morales (Fundierungshöhe, Werthöe propiamente dicho); c) como plenitud material de todos los valores (*ibid.*, pp. 339-340). En el tercer caso no se trata de un valor más alto, sino solamente de un sistema infinito de valores equivalentes, en el cual se encuentran todos integrados, complementándose (*ibid.*, pp. 263 264). En los primeros casos se trata de un valor efectivamente más alto, pero los criterios de su elevación están en proporción inversa; los valores más intensos son los que menos presuponen la realización de otros valores; los valores fundados sobre esta última presuposición son los menos intensos. Sirviéndonos del ejemplo puesto ya por Meinong (que Harmann no cita), el valor de lo admisible es más intenso que el de lo meritorio, pero es también más bajo, puesto que presupone un número infinitamente más pequeño de valores ya realizados (*ibid.*, pgs. 541-547, 229 y sig.)

Por medio de estas comprobaciones, Hartmann debería llegar a la conclusión de la imposibilidad de un orden jerárquico de los valores morales, tanto más cuanto que en cada situación concreta, como él mismo reconoce, los valores morales se disponen en otro orden (v. *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, 1935, p. 3). Pero de un modo inesperado, lejos de reconocer un conjunto de los valores morales equivalentes y completándose recíprocamente, Hartmann llega a la conclusión de la necesidad de una "síntesis" entre los tres criterios mencionados, síntesis que conduciría a una "teleología positiva de los valores morales" (*ibid.*, pgs. 555-557, 345, 497 y sig.), sin que nos diga, por lo demás, cómo podría ser hecha

esa síntesis. No obstante sus vacilaciones, Hartmann se ocupa con más insistencia que Scheler del problema de la relatividad de los valores. Después de haber eliminado los valores absolutos en el sentido de Scheler (valores vividos por Dios), Hartmann hace resaltar que la relatividad de todos los valores no es solamente la de los actos por los cuales son alcanzados ("Enge des Wertbewusstseins" und "Wandern des Wertblickes") y de los "bienes reales", de los soportes (Wertmaterie) en los cuales se encarnan, sino también de su validez propia (Geltung), la cual varía con las variaciones de las experiencias que los actualizan. Los valores objetivos no son absolutos sino en la medida que representan entidades independientes de su validez. A esto se debe responder que no se pueden separar entre sí los valores y su validez sin destruir la especificidad de los valores, que son relaciones cuya validez no es sino otra expresión. Al definir, por otra parte, los valores morales en relación con la libertad (auf Freiheit bezogen), Hartmann reconoce implícitamente que los valores son relacionados; su afirmación de los valores "esencias en sí", análogas a las ideas platónicas, es, pues, una construcción injustificada.

D) Podemos ahora deducir ciertas conclusiones de la exposición crítica de las diversas teorías de los valores.[26]

I.—Los valores son términos no significativos y polares

[26] No hemos incluído en nuestra exposición las teorías propiamente metafísicas, pues hubiésemos vuelto con ellas sobre las diferentes formas y matices de las metamorales del Bien Supremo. Sus representantes más destacados son: MUNSTERBERG, *Philosophie der Werte*, 1908; Willian STERN, *System des kritischen Personalismus, III vol. Wertphilosophie*, 1924; LOSSKY, *Valor y ser*, 1931 (en ruso); LE SENNE, *Obstáculo y valor*, 1935. Los tres últimos, particularmente W. Stern, aunque se atienen a la experiencia, la cual les sirve de punto de partida, aportan importantes análisis de detalle.

de las aspiraciones individuales o colectivas, emotivas o volitivas, anunciándose en el proceso imprevisible de éstas. Desprovistos de significación intelectual directa y siendo irrepresentables, los valores son alógicos, no están sometidos al principio de la identidad y de la contradicción y son, por consiguiente, no sólo indemostrables, sino también inconcebibles para la inteligencia. Los valores no pueden ser sino vividos, experimentados en actos emotivos o volitivos. Su conocimiento viene después, por la reflexión ulterior sobre lo vivido.

II.—Los valores pueden ser, bien subjetivos, es decir, proyectados sobre contenidos por sujetos individuales o colectivos, bien objetivos y *a priori*. En el primer caso dependen de la psicología y de la sociología; en el segundo, de la sociología y de la filosofía. Todos los valores, sean subjetivos u objetivos, proyecciones de la conciencia cerrada o datos *a priori* de la conciencia abierta son relativos. Y no son solamente relativos en el sentido de su estricta individualización, particularización y localización, sino también en el sentido de la variación de los actos en los cuales se experimentan y de los contenidos en los cuales se encarnan (objetos, representaciones, imágenes, finalidades, deberes), y además en el sentido primordial de que son relaciones: relación entre sujeto y contenido valorizado y, para los valores objetivos, relación entre sujeto y fundamento de valorización.

III.—Relaciones con la emotividad o la voluntad del sujeto, que representan siempre actividades, reducidas o plenas, los valores son en su totalidad términos móviles. La noción de valor inmutable constituye una contradicción en los términos. Los valores objetivos y *a priori* no son extratemporales, sino supratemporales, es decir, situados en la duración, el tiempo cualitativo propiamente dicho (Berg-

son). Los valores subjetivos, por el contrario, se mueven en un tiempo cuantitativo-cualitativo. Los valores experimentados en la emotividad son sin embargo menos móviles que ésta, en tanto que los valores experimentados por la voluntad son más móviles y más activos que la voluntad. Tal es el caso de los valores morales, valores creadores y en pleno movimiento, no obstante su carácter objetivo y *a priori*.

IV.—Todos los valores sirven de fundamento a los bienes, a los objetivos y a los fines, sin identificarse en ningún caso con estos últimos, que no son sino sus imágenes intelectuales deformadas. Los valores objetivos *a priori* sirven además de fundamento al deber ser ideal y al deber ser normativo, quienes, intermediarios entre valor y existencia, tienen un carácter negativo y represivo, y varían en doble función del valor y del ser. Los valores, infinitamente múltiples, se encuentran, pues, rodeados de una esfera de bienes, de fines, de objetivos y de deberes pluralizados al segundo grado.

V.—No siendo los datos últimos y pudiendo ser encarnados en hechos, los valores objetivos *a priori* se encuentran tanto *en torno* y *al lado* nuestro como por encima de nosotros. Penetran toda nuestra vida y no pueden ser alcanzados sino encarnándose en ella. Por medio de su encarnación en la realidad es, pues, como experimentamos esos valores. De ahí la imposibilidad para toda descripción de valores, en particular para la moral teórica, de cumplir su cometido sin la unión estrecha con la sociología, la etnografía y la psicología, disciplinas que la proporcionan todos los materiales indispensables. Pero la experiencia vulgar y científica de los hechos donde se encarnan los valores no es posible sino apoyándose en la experiencia inmediata, latente, virtual de los mismos

valores: es la actualización de esa experiencia en su variabilidad infinita la única que permite la descripción filosófica de los valores y la investigación científica de los hechos en los cuales están encarnados. El llamamiento a la experiencia inmediata es el resultado último al cual llegan todas las teorías no constructivas de los valores.

VI.—En este dominio, la reflexión filosófica consiste en una inversión reductiva hacia la experiencia inmediata, en una descripción de los valores objetivos *a priori* vividos en esas experiencias y en una verificación de su carácter no ilusorio por su integración en un conjunto infinito de los valores equivalentes de una cierta especie. Toda jerarquización debe ser excluída de esta integración, pues la integración significa simplemente la comprobación de que los valores verificados como objetivos se completan y se sostienen en vez de excluirse. La objetividad de los valores alógicos, individualizados y relativos, solamente puede señalar su *irresistibilidad* (F. RAUH), la cual no puede, de no ser una proyección subjetiva, significar otra cosa que su insubstituibilidad en un sistema de valores equivalentes.

VII.—En su aplicación al problema de la moral teórica, la doctrina de los valores renuncia a interpretar ésta como disciplina normativa que quiere conocer y prescribir a la vez. La doctrina de los valores conduce a una moral teórica puramente descriptiva de los valores efectivamente vividos, distintos no obstante de las costumbres y de las instituciones por ellos inspiradas. Las morales teóricas fundadas sobre la descripción de los valores evitan en general, por lo mismo que son consecuentes con ellas mismas, los vicios lógicos y los postulados erróneos que M. Lévy Bruhl ha puesto de relieve en las metamorales. Pero solamente la filosofía de los valores recondu-

ciendo a su experiencia inmediata (completada por la sociología de los valores) puede hacer justicia a la especificidad de los valores morales y de los valores objetivos a *priori* en general.

En conclusión: por una parte, el camino hacia la teoría de la experiencia moral, hacia el empirismo moral radical, ha sido largamente despejado por las teorías actuales de los valores. Por otra, la descripción de los valores efectivamente vividos puede servir de un inapreciable punto de referencia para la "ciencia de las costumbres", la sociología de la moral.

Cuarta sección.—Teoría de la experiencia integral de lo inmediato.

Para terminar nuestra exposición de los antecedentes de la teoría de la experiencia moral sólo nos resta decir algunas palabras sobre las doctrinas de la experiencia integral de lo inmediato, dependientes de la filosofía general. Estas doctrinas están vinculadas a los nombres de James, de Bergson y de Husserl, y se colocan deliberadamente más allá de las viejas divisorias de escuela entre empirismo, racionalismo y criticismo, de los cuales señalan los comunes errores.

Un primer error, común al empirismo, al criticismo y al racionalismo, consiste en su tendencia a no distinguir la experiencia directa, no simbólica (lo vivido inmediato), de la experiencia mediata, reflexiva, simbólica (conocimiento de lo sensible). En efecto, unas veces quieren reducir la experiencia reflexiva a la experiencia de lo inmediato (el hecho, el objeto constituído por un juicio, a un dato): es el empirismo; otras, por el contrario, reducir toda la experiencia inmediata a la experiencia reflexiva y construída por el juicio: es el racionalismo y el criti-

cismo. Y si el empirismo tiene razón en cuanto a la experiencia inmediata, y el criticismo y el racionalismo tienen razón en cuanto a la experiencia simbólica, ambos están equivocados en tanto identifican experiencia y conocimiento.

Un segundo error de las tres escuelas clásicas consiste en su interpretación de la experiencia directa, o vivido inmediato, como exclusivamente sensible, como conglomerado de sensaciones, bien que apreciando este conglomerado cada una a su manera. El empirismo, el racionalismo y el criticismo pecan todos en la misma base: empobrecen de una manera enteramente artificial y constructiva la experiencia inmediata y creen que por el hecho mismo de ser desarrollada en el tiempo (ser temporalizada), es necesariamente sensible. Ahora bien, de atenerse rigurosamente a lo vivido inmediato, todo lo que es originariamente experimentado, dado en la riqueza infinita de su flujo, debe ser aceptado como tal. La reducción de la experiencia inmediata a un mecanismo de sensaciones aisladas no es otra cosa que una construcción arbitraria que no toma en consideración otros elementos presentes en lo vivido (la continuidad, la totalidad, la relación, lo espiritual); esta reducción es, por otra parte, destruída en cuanto a lo sensible por la teoría psicológica de los conjuntos (Gestaltentheorie); lo que nosotros alcanzamos en la experiencia sensible no serían las sensaciones aisladas, sino su todo, sus conjuntos, de los cuales hacemos enseguida abstracción. Así, si se descarta toda construcción, se llega a una concepción infinitamente más rica, más amplia y más exacta de la experiencia; se la restituye lo que se había querido excluir en ella de un modo absolutamente gratuito: la experiencia de las ideas, de los valores, de los todos, de lo espiritual en ge-

neral. -'La experiencia religiosa" de James, profundizada en "experiencia integral", "la experiencia metafísica" de Bergson, "la experiencia fenomenológica de las esencias *a priori*" de Husserl, constituyen, pues, otros tantos aspectos del empirismo radical de lo inmediato; abren nuevas perspectivas a la filosofía, perspectivas en donde la teoría de la experiencia moral es una de sus manifestaciones más notables. De los tres filósofos mencionados, James es quien mejor ha hecho resaltar la relación de la experiencia inmediata con el pluralismo consecuente; Bergson quien mejor ha demostrado la temporalidad y la variedad infinita de esta experiencia desarrollándose en la duración cualitativa: Husserl quien más ha iluminado el procedimiento de inversión y de reducción hacia lo inmediato que se hace por etapas, estando lo inmediato dispuesto en capas superpuestas, más superficiales y más profundas que lo que se actualiza por la reflexión.[27]

Resumiremos aquí los puntos sobre los cuales se complementan o están de acuerdo estas diferentes doctrinas.

I.—La experiencia científica y la experiencia vulgar no son experiencias de lo inmediato, sino experiencias construídas. Sin embargo, su último fundamento es la experiencia integral de lo inmediato en el estado *latente, virtual*, que no puede ser *actualizado* sino por medio de la reflexión filosófica.

II.—Para la actualización de los datos latentes de la experiencia inmediata es necesario un gran esfuerzo intelectual, un laborioso trabajo de depuración y de "denudación", procediendo por reducción y por inversión, a fin de conducir, por encima de los conceptos, a los juicios y

[27] V. mi exposición de las tres doctrinas en *La expriencia jurídica*. 1935, p. 22 y sig. y en *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1930, p. 28 y sig.

a las percepciones a revivir el flujo puro de lo vivido. Lo inmediato, pues, es lo más difícilmente accesible, lo más alejado de nosotros. Tanto más cuanto que lo inmediato está dispuesto en capas superpuestas, cuya actualización se hace por una multiplicidad de grados, pasando de lo virtualmente "presente" a lo actualmente "dado".

III.—La experiencia integral de lo inmediato no es ni conocimiento filosófico, ni conocimineto científico. Lo "conocido" es siempre más complejo que lo "dado" (incluso lo más actual), pues supone una síntesis reflexiva (juicio) que no puede expresar jamás de una manera adecuada los datos experimentados. La experiencia inmediata no es sino uno de los elementos constitutivos del conocimiento filosófico, la raíz que le procura su alimento.

IV.—La experiencia integral de lo inmediato, representando la intuición temporalizada (situada en la duración) e infinitamente variable, es una experiencia tanto de lo espiritual como de lo sensible.

V.—La experiencia inmediata de lo espiritual es la experiencia de una diversidad infinita de los "todos" irreductibles, ya extra-temporales, ya supra-temporales. Hay una pluralidad de experiencias de lo espiritual: en particular la experiencia de las significaciones y de las ideas lógicas, la experiencia de las emociones y de los valores correspondientes, la experiencia volitiva de los valores morales.

VI.—Cada una de las experiencias irreductibles de lo espiritual representa una variabilidad infinita de experiencias, no alcanzando sino un aspecto particularizado y localizado del sector espiritual en cuestión e implicando la colaboración de todos los períodos históricos, de todas

las civilizaciones, de todas las naciones, de todos los grupos, para actualizarla en su riqueza infinita.

VII.—La verificación de la objetividad de los datos inmediatos de cada especie de experiencias de lo espiritual es posible en virtud del hecho de que cada aspecto específico de lo espiritual representa un todo infinito de elementos equivalentes, irreductibles a otros completamente infinitos. La integración de cada elemento individualizado y particularizado en uno de esos todos se experimenta de una manera tan inmediata como el elemento en cuestión; la reflexión verifica después la integración, que proporciona el criterio de las distinciones entre lo inmediato verdadero y la ilusión.

VIII.—Todas las especies irreductibles de lo espiritual son comprendidas de buenas a primeras por la experiencia integral de lo inmediato en sus encarnaciones sensibles. Son inherentes a los hechos, sin en ningún caso derivar de ellos. Son estas encarnaciones de lo espiritual en lo sensible quienes solamente pueden servir de base a la reducción hacia lo inmediato, reducción que no tiene nada de común con la introspección.

IX.—La experiencia integral de lo inmediato puede ser tanto colectiva y social, como individual. La experiencia colectiva de lo inmediato juega un papel particular en la experiencia de lo individual. Buen número de ideas lógicas y de valores morales o estéticos no son alcanzables sino por intuiciones colectivas, por comuniones de conciencias interpenetradas.

X.—La experiencia moral inmediata es una especie particular de la experiencia integral, irreductible a sus otras especies. La teoría de la experiencia moral ha sido pre-

parada largamente por la filosofía general de la experiencia inmediata, así como por la enseñanza conjunta de las morales de la intuición sentimental y volitiva y por las doctrinas modernas de los valores.

Ahora podemos abordar la exposición de las doctrinas de la experiencia moral propiamente dicha.

CAPITULO TERCERO

LA EXPERIENCIA MORAL Y LA MORAL TEORICA SEGUN FREDERIC RAUH Y MAX SCHELER

Primera sección.—Frédéric Rauh.

A) La doctrina de la experiencia moral de Rauh reúne y sintetiza por vez primera el conjunto de las corrientes estudiadas hasta hoy. "Es preciso sobrepasar el logicismo moral de Kant por la justificación del sentimiento, que debe ser reconciliado con la idea" ha escrito Rauh en su *Ensayo sobre el fundamento metafísico de la moral,* 1890 (pgs. 4, 6, 250), obra anterior en trece años a su *Experiencia moral,* 1903, donde encontró su concepción propia.[1] Inspirado al mismo tiempo por el intuicionismo emotivo de Pascal y por el apriorismo voluntarista de Kant, Rauh ha sabido encontrar bajo la cáscara del racionalismo prác-

[1] V. igualmente su obra póstuma *Estudios de moral,* 1911; su extraordinario estudio *La filosofía de Pascal,* 1892; su libro sobre *El método en la psicología de los sentimientos,* 1899; y sus artículos en la *Revista de metafísica; La idea de la experiencia,* 1908, y *Sobre la situación del problema del libre albedrío,* 1904.

tico de este último la tradición vivificante de las morales de la intuición volitiva, de la intuición-acción, a la cual ha logrado ampliar las perspectivas, integrando su enseñanza en la corriente general de la filosofía actual hacia la experiencia inmediata y hacia una teoría experimental de los valores. Esta admirable amplitud de perspectivas, acompañada de un sentido extraordinariamente agudo de los problemas, se encuentran, no obstante, empequeñecidos por la falta de análisis precisos y detallados, por la vacilación en las soluciones, "por esa inquietud de estar y no estar seguro que le arrastra a hacer y deshacer sin cesar su tela" (HALBWACHS) y que hace que los trabajos de Rauh sean más bien un programa que una exposición de los resultados de investigaciones y de su método preciso. Sin embargo, nadie mejor que Rauh ha indicado el camino para encontrar la solución del problema de la moral teórica, liberada de los vicios de las metamorales clásicas y fundada sobre la reflexión a posteriori sobre las experiencias morales específicas e infinitamente variables.

"Acepto del libro de M. Lévy-Bruhl —ha declarado Rauh— toda su parte crítica, todas las objeciones hechas por él a lo que llama metamoral." "Si se entiende por teoría moral una doctrina tal que puede deducirse de ella lógicamente o más bien ideológicamente tal convicción moral, o más aún, la posición de un dogma moral inmutable, la conciencia moral debe, ante todo, estar en ella emancipada" (*Exp. mor.*, p. 67; App., p. 2). Habiendo así condenado toda moral teórica que quisiera deducir o inducir de un saber previo los principios de la conducta, habiendo descalificado a "todos los fabricantes de sistemas, todos los que buscan la creencia fuera de ella misma", es decir, fuera de la acción, Frédéric Rauh "comienza,

sin embargo, allí donde M. Lévy-Bruhl termina" (*Exp. mor.*, p. 69; *Et. mor.*, p. 2). Encuentra, en efecto, el único fundamnto de la certidumbre moral, autónoma e irreductible a otras especies de certidumbres, en la experiencia moral específica. "La experiencia moral consiste en nuestro sentimiento inmediato de lo ideal, vivido en la acción" (*Exp. mor.*, p. 57). La experiencia moral no es una experiencia construída como la de la ciencia. "En la ciencia se trata de derechos objetivos y mensurables; aquí, en la experiencia moral, el hecho es solamente lo inmediato, pero esta ampliación de sentido es perfectamente legítima" (*ibid.*, p. 33). La experiencia moral "implica una experiencia integral", sin embargo, es "integral y limitada a la vez" (*Exp. mor.*, p. 382), pues "no hay experiencia universal" [2]. La realidad moral no es alcanzable sino por esta experiencia integral y limitada de lo inmediato (*ibid.*, pgs. 112, 15, 217. "Desconfiemos de las teorías librescas, no vividas" (*ibid.*, p. 86).

El carácter específico de la experiencia moral que la separa de la pluralidad de las otras experiencias integrales consiste, en primer lugar, en que se identifica con la *acción* (en el sentido de manifestaciones superiores de la voluntad individual o colectiva, tal como la *decisión* y la *creación* en oposición al simple capricho arbitrario y a la elección entre dos posibilidades fijadas de antemano). "No se pueden experimentar los principios morales sino en la conducta misma, actuando" (*Exp. mor.*, Ap., p. 28). "Un principio no es válido para una conciencia moral sino desde el día en que se desprende por ella de la acción o al contacto de los que actúan" (*Ibid.*, p. 31). "El hombre no regula su conducta según un modelo inmóvil, primero

[2] F. RAUH, *La idea de la experiencia* (*Rev. de metaf. y de moral*) 1908, p. 881.

contemplado y después reproducido. Crea su modelo actuando, y le recrea sin cesar por su acción (ibid., pgs. 71, 81, 114, 120, 9).

Esta primera característica de la conciencia moral se completa por un segundo rasgo: los contenidos de esta experiencia –los datos experimentados por ella– son elementos en perpetuo devenir, en movimiento; son estrictamente individualizados, absolutamente singulares, no admitiendo ninguna generalización, rebeldes no solamente a lo abstracto, sino también a lo típico y a lo permanente. Porque ellos se afirman al mismo tiempo como los términos de las aspiraciones, Frédéric Rauh los llama "valores" inconmensurables y absolutamente móviles (*ibid.*, pp. 137-373).

"Los principios morales no son momias reales silenciosamente preparadas en el santuario de los gabinetes de estudio..." "La certidumbre moral es una certidumbre en devenir, certidumbre móvil; es esencialmente dinámica" (*ibid.*, pp. 212, 217; *Exp. mor.*, p. VII, 9). La experiencia inmediata es una intuición temporalizada, siempre revisable, pidiendo sin cesar retoques. La experiencia moral, puramente activa, idéntica a la acción, es más dinámica, más móvil, más variable que todas las otras especies de experiencias. "Para obrar moralmente es necesario situarse en la duración y, en esta duración, en el punto de vista del presente" (*Et. mor.*, p. 374).

Para darse cuenta de la especificidad de los datos de experiencia moral es preciso rebelarse contra la superstición de lo permanente (Et. mor., 413, p. 268). Siendo los valores inconmensurables valores creadores, es preciso actuar para alcanzarlos y experimentarlos; la experiencia moral es una participación activa en los valores creadores. Por otra parte, los datos de esta experiencia, los valores,

los *aprioris* morales, no son generales, universales, como quiere Kant. "Es necesario ver la idea moral en acción, sumergirla en medio de las cosas. De haber sido ruso, no sé si no hubiera obrado como Kropotkin" (*Exp. mor.*, p. 7). "Se actúa en un tiempo, en una familia, con un carácter determinado, y lo que hay de eterno en nuestra acción no se alcanza directamente, sino implícitamente, actuando en ese tiempo, en ese país, en esa familia, con ese carácter. No hay eterno, decía Goethe, sino la obra de circunstancias" (*ibid.*, p. 143)." El hombre honrado comprende otros tipos morales además del suyo. Es indudable que solamente a través de un deseo limitado siente el deseo infinito que éste localiza. Además, no puede sentir lo infinito sino bajo esta forma particular y concentrada; solamente una certidumbre localizada satisface la conciencia, da el sentimiento de la plenitud... No conocemos el centro único que sea la luz. La luz está por entero en cada destello" (*ibid.*, pp. 231-234).

De los valores inconmensurables y móviles se derivan, según Rauh (quien, con razón, reprocha al formalismo kantiano querer deducir los valores del "deber ser" en lugar de fundar el deber ser sobre los valores, *ibid.*, pgs. 18, 32, 77), las reglas de conducta, las normas todavía más singulares (*ibid.*, pp. 116-193). Estos imperativos se encuentran doblemente individualizados y localizados, pues se derivan de los valores singulares y se adaptan a las propiedades sensibles de los medios y de los sujetos a los cuales se dirigen. "Un deber concreto, un deber particular, es tan legítimo como un deber general", y un verdadero deber moral es siempre especial, siempre particular e individualizado (*ibid.*, p. 147).

Esta concreción e individualización de los principios morales conduce al pluralismo de los valores. Frédéric

Rauh le designa con el término de "relativismo moral"; pero este relativismo no tiene nada de común con un relativismo subjetivista, forma de escepticismo. El relativismo moral de que habla Rauh [3] no excluye en absoluto, como vamos a ver, la objetividad de los valores individualizados y particularizados; no es sino la comprobación de un pluralismo infinito de aspectos objetivos y necesarios del ideal moral, que exige, para ser alcanzado en toda la riqueza de su plenitud dinámica, la cooperación de una variedad infinita de experiencias morales colectivas e individuales.

Los datos de la experiencia moral, los valores inconmensurables estrictamente singulares, las certidumbres morales particularizadas y en perpetuo devenir, son, pues, verdaderos *a priori*: son objetivos, se resisten a toda subjetividad. "La experiencia moral no es una experiencia de un hecho... sino de verdaderos ideales" (*Et. mor.*, pp. 499-502; *Exp. mor.*, pp. 15-17). Los valores morales "son infinitos particularizados y concentrados", "fuerzas espirituales" y, en tal concepto, "verdades morales objetivas, *aprioris* morales" (*ibid.*, pp. 233-235; *Et. mor.*, p. 499; *La idea de la experiencia, op. cit.*, p. 876). Siendo los valores *a priori* datos de una evidencia, "forjada en la acción" y caracterizada por una "irresistibilidad intensa" que se experimenta por una preferencia ideal, ofrecen resistencia a nuestra actividad empírica y "detienen nuestra imaginación intelectual" en la reflexión posterior. Esta "resistencia" implica, no obstante, no la pasividad del sujeto, sino su participación en lo que le sobrepasa; el sujeto es a la vez actuante y actuado por los valores creadores

[3] F. RAUH, *La idea de la experiencia, op. cit.*, p. 875, donde señala que su "relativismo objetivo" no es otra cosa que "el pluralismo".

a priori que experimenta. No son, pues, ni la permanencia, ni la universalidad quienes caracterizan la certidumbre moral, sino la irresistibilidad, el grado de intensidad de su llamada a la participación. "La idea falsa de la permanencia y de la universalidad de los principios morales tiene por origen una psicología falsa de la certidumbre. La certidumbre moral es un estado de conciencia actuante que llega a convicciones irresistibles e independientes en su intensidad de su extensión" (*Exp. mor.*, pp. 6-197).

De ahí "la idéntica oposición de Rauh al empirismo y al racionalismo moral" (*ibid.*, p. 251). Para comprender mejor la ventaja de estos dos opuestos puntos de vista, Rauh caracteriza su doctrina como un "empirismo racional" y habla de la "racionalidad" de los datos irresistibles de la experiencia moral (*Et. mor.*, pgs. 406, 231-239); *Exp. mor.*, p. 104). Por medio de este término, poco apropiado por otra parte, Rauh designa la idealidad objetiva, o más precisamente, la espiritualidad de una gran parte de los datos de la experiencia moral, en particular la integración de los valores inconmensurables en un conjunto supratemporal (eternidad viviente). La irresistibilidad no basta a garantizar la veracidad de la certidumbre moral. Es preciso, además, verificar esta certidumbre. Cada fanático está invenciblemente convencido, pero ¿es capaz un fanático de alcanzar un valor moral? Estrictamente individualizados por otra parte, los valores pueden chocar y contradecirse. Negar la vocación ideal de otras personas, de otros grupos, de otras naciones, de otras razas, ¿es llegar a una verdadera certidumbre moral? No se puede contestar a estas preguntas si no se admite que el mundo infinito de los valores morales, inconmensurables y equivalentes, forma un todo, un conjunto, no representando en él cada valor individualizado y particularizado sino un

sector. No en vano habla Rauh de las certidumbres morales y de los valores individualizados como de "resplandores de una luz única", como de manifestaciones irreductibles del mismo sistema. Es precisamente porque la experiencia moral alcanza, no solamente la pluralidad de los valores morales inconmensurables, sino también sus relaciones con otros valores, es decir, su integración en el mismo todo de los valores, por lo "que por la profundización de su propia fe, cada uno encontrará inevitablemente en sí el fundamento común que le une a los otros" (*Exp. mor.*, p. 201). La perfecta claridad del criterio de la veracidad de los valores experimentados y de su oposición a las ilusiones reside en la experiencia moral contenida en la experiencia activa, no solamente de un valor estrictamente individualizado, sino también de un valor integrado por esta individualización en un conjunto, en un todo, en un raudal armónico de los valores morales en el que esa experiencia constituye un elemento indispensable. Cada vez que alcanzamos un valor moral, una vocación ideal que no puede ser integrada en un todo de los valores, que, en lugar de afirmarse como un elemento indispensable de ese todo, excluye los otros valores morales, somos víctimas de una ilusión. El empirismo radical y el pluralismo que de ello resultan no rechazan sino la jerarquía de los valores, la pura construcción arbitraria; pero no excluyen un orden no jerárquico formado por valores equivalentes y completándose. Pero, si eso es así es evidente el papel desempeñado por la reflexión en la verificación de la certidumbre moral. Reflexionando más tarde sobre lo que hemos experimentado en la acción podemos persuadirnos de que se trata de una verdadera experiencia de los valores morales, y no de una ilusión, siempre que nuestra reflexión haya comprobado que el valor experimentado no excluye y no

destruye los valores alcanzados por otros sujetos y otros grupos, sino que, por el contrario, los completa (*Exp. mor.*, p. 120).

Experimentar, tener la intuición de las certidumbres, no es conocer: el conocimiento implica algo más, que es la reflexión sobre los datos inmediatos de la experiencia. Esto resulta extraordinariamente claro para la experiencia moral, que es acción. El conocimiento moral no es sino la reflexión posterior sobre los valores vividos en la acción, no la acción misma. La conciencia moral, la conciencia actuante, la conciencia inmanente a la acción misma, es una intuición y no una reflexión. "La reflexión no crea nada, conoce la realidad moral. No es sino un instrumento del conocimiento". "La vida moral se nos aparece, pues, más profunda en todos sus grados que la conciencia que de ella tenemos". "En ese sentido, tienen razón los sociólogos al buscar el conocimiento de la conciencia moral espontánea de una sociedad, no por medio de los sistemas filosóficos y sociales, que pueden desconocerla, sino por las intuiciones, las costumbres, la expresión inconsciente de un ideal" (alcanzadas directamente en las acciones colectivas, *Exp. mor.*, pp. 110-113). No siendo la experiencia moral un conocimiento, la moral teórica "no descubre, no construye la moral: la reflexiona." (*ibid.*, p. 251).

Rauh concede una gran importancia a las experiencias colectivas de los grupos, de los medios, de las épocas, de las naciones, de las civilizaciones enteras. Se trata sobre todo de la comunión de las conciencias interpenetradas en la experiencia de un ideal colectivo, de las acciones colectivas, en donde las conciencias individuales se entreabren alcanzando la vocación ideal de un grupo. La variabilidad de las experiencias morales colectivas presupone, pues,

para poder ser estudiada, la necesidad de vastas investigaciones sociológicas e históricas sobre los valores manifestándose en las conductas efectivas de los grupos. Para poder reflexionar sobre esos valores morales inconmensurables, la moral teórica debe utilizar los materiales proporcionados por la sociología. Lejos de excluir la investigación sociológica, postula y utiliza en gran medida sus resultados; pero, por otro lado, esas vastas investigaciones sociológicas, esta descripción de las encarnaciones de los valores en las conductas colectivas reales no pueden prescindir del apoyo de la moral teórica, pues, para lograr sus fines, la ciencia de las costumbres debe darse cuenta de que el "hecho moral" propiamente dicho consiste en acciones colectivas de los valores creadores aptos para ser integrados en un todo. La sociología de los hechos morales debe, pues, interpretar los sentidos ideales de las conductas colectivas para encontrar los hechos a estudiar. No solamente el "hecho moral", sino también el social, no son, según Rauh, tanto unos objetos exteriorizados, cuanto ante todo intuiciones, experiencias colectivas que se realizan en conductas observables. "Lo social no debe estar supeditado a verdades o hechos objetivos. El hecho parte de la fe colectiva. Y se encuentra sin cesar modificado por los actos colectivos; está en devenir, es una anticipación, una vía" (*Et. mor.*, p. 204).

En resumen, la moral teórica y la sociología de la moral se sostienen recíprocamente. Precisamente por esta razón, su base común, sin la cual no pueden llegar a ningún resultado, es la experiencia moral inmediata. La moral teórica y la sociología de la moral –fundamentadas ambas en la reflexión teórica– no hacen sino utilizar de una manera

distinta pero interdependiente los datos inmediatos de la experiencia moral[4].

B) Nuestra apreciación crítica sobre la teoría de la experiencia moral de Frédéric Rauh será breve, pues la exposición sistemática del problema mostrará suficientemente los extremos sobre los cuales exige el análisis de Rauh ser precisado y completado.

Hemos dicho al principio de este capítulo que Rauh ha indicado más bien la dirección general de las investigaciones que descrito efectivamente la estructura de la experiencia moral.

1.—Al considerar, como Bergson y los fenomenólogos, la experiencia integral de lo inmediato como un término al cual es preciso volver por encima de la cáscara de los conceptos, los juicios y los intereses, por un esfuerzo de reducción y de inversión, Rauh no ha elaborado un método preciso para conseguirlo. Especialmente en cuanto a la experiencia moral no ha indicado los puntos de partida y de referencia de esta inversión reductiva. Se ha contentado con señalar vastas investigaciones imparciales sobre las diferentes convicciones morales, sin precisar cómo esas investigaciones se distinguirían de las investigaciones sociológicas propiamente dichas. Inversamente, no obstante la importancia que atribuye a éstas últimas, Rauh no ha subrayado suficientemente que el retorno a la experiencia moral inmediata no puede producirse sino es apoyándose sobre los símbolos exteriores en los cuales se encarnan las acciones y los valores morales. Ha procedido frecuentemente por introspección (es decir, por substitución de

[4] Para una exposición más detallada de las doctrinas de RAUH, el autor se permite remitir al lector a su libro *La experiencia jurídica y la filosofía pluralista del derecho*. París, Pedone, 1935, de la cual constituye un resumen la presente sección.

sus propios estados de conciencia por los otros agentes), en lugar de proceder por una verdadera reducción interpretativa, partiendo de las encarnaciones observables para llegar a las experiencias morales inmediatas de los agentes más alejados y distintos del observador.

II.—Caracterizando, con razón, la experiencia moral como acción, y oponiéndola así a la experiencia emotiva —lo que constituye su más grande mérito—, Rauh ha omitido desgraciadamente precisar lo que entendía por el término "acción". Acción es, para él, al lado de su sentido esencial de intuición volitiva temporalizada (experiencia por decisión y creación), la preferencia por el sentimiento (intuición emocional), las creencias efectivas en general, las cuales pueden no ser nada intuitivas y conducir a proyecciones subjetivas, no a experiencias de valor. Significa, además, conductas exteriores con una significación moral, conductas que pueden ser, bien intuiciones-acciones, bien expresiones de la conciencia volitiva cerrada, arbitraria y alternativa), bien creencias propiamente subjetivas. Estas vacilaciones en la interpretación del término primordial de la acción origina una falta de distinción clara entre la experiencia moral, la experiencia religiosa y la experiencia jurídica. La intuición volitiva, la intuición-acción, hacia la cual tiende Rauh, son substituídas a veces por la intuición emotiva e incluso por las creencias efectivas en general, en las cuales recae.

III.—La combinación de estos dos primeros defectos ha engendrado otros dos. En primer lugar, la no distinción entre las diferentes capas de lo inmediato, y, en particular, de los diferentes escalones de los datos inmediatos de la experiencia moral, laguna ésta agravada por la ausencia de oposición entre lo "actualmente dado" y lo "virtualmente presente" en esa experiencia. Rauh no ha

sabido penetrar hasta la capa más profunda y más alejada de nosotros en la experiencia moral: la experiencia de la libertad, siempre virtualmente presente bajo la experiencia de los valores morales. Sin esta vinculación virtual con la libertad (presentida por Rauh,[5] pero no realizada en su descripción), los valores morales perderían mucho de su especificidad.

IV.—Además, Rauh, al hablar de los valores morales inconmensurables y de su objetividad, en el concepto de irresponsabilidad, ha omitido el desarrollo de una teoría general de los valores. Jamás ha analizado la noción de valor, jamás ha precisado si reconocía otros valores que no fueran valores morales. Por tanto, la inconmensurabilidad (singularidad), la irresistibilidad y la movilidad se refieren a todos los valores ideales. No se preocupa del problema de la diferenciación de los valores, problema tan importante en relación con la cuestión de su objetividad y de su subjetividad y en relación con la oposición de los valores morales a los otros valores ideales. De ahí que no hayan sido precisados por Rauh, ni la distinción de los valores, ni el papel de su "conjunción" en la vida moral.

V.—Para acabar nuestra crítica hemos de insistir aún sobre un punto especial de la doctrina de Rauh que más ha contribuído a enturbiar la interpretación de su pen-

[5] RAUH ha presentido esta vinculación en la medida que ha visto en "la diversidad irreductible de los valores" "algo análogo a la libertad" (*Ex. mor.*, p. 173). En su estudio *Sobre la situación del problema del libre albedrío, op. cit.*, 1904, situándose en un punto de vista parecido al de Maine de Biran, no llega a encontrar un pasaje entre libertad psicológica y libertad moral, más, aún libertad creadora, que fundamente los valores morales. Así es como, para Rauh, la libertad no era un dato específico de la experiencia moral, sino el "sentimiento de eficacia de todo estado de conciencia" (pgs. 994, 977 y sig.).

samiento. Después de haber opuesto claramente la experiencia moral como uno de los géneros irreductibles de la experiencia de lo inmediato, a la experiencia científica, que es un conocimiento, es decir, una construcción reflexiva, Rauh ha cedido, a pesar de todo, a la tentación de conciliar esas dos experiencias. No se propone con ello transformar en científica la experiencia moral, sino que, por el contrario, buscaba moralizar la experiencia científica demostrando que la ciencia actual, habiendo también roto con el prejuicio de lo abstracto y de lo permanente, se "vivifica" al fundarse sobre una experiencia inmediata más o menos activa (*Exp. mor.*, pp. 191-198, 233; *Et. mor.*, pp. 484-486).

"El hecho científico es una idea práctica que se verifica por la acción de la idea en el hecho" (*Exp. mor.*, p. 248). "El pensamiento científico se nos aparece como una experiencia directa: las verdades intelectuales se imponen en un momento dado; hay el derecho de hablar de la vida de un principio científico". (*Et. mor.*, pp. 484-485). Este carácter particularizado y móvil de las certidumbres científicas, esta vivificación de la experiencia científica por una intuición de lo inmediato llevan a Rauh a afirmar "que no existe un abismo infranqueable entre la experiencia científica y la experiencia moral" (*Et., mor.*, p. 5; *Exp. mor.*, p. 50).

Al hacer esta vinculación, Rauh siente que podría ser combatido por sus mismos partidarios. "Se puede discutir la comparación que he establecido entre la moral y la ciencia experimental sin que por ello la idea misma de una moral experimental sea falsa" (*ibid.* Ap., p. 2). Sin embargo, creemos que debe rechazarse esta vinculación en nombre precisamente de la teoría de la experiencia moral. Si, en la experiencia científica, hay un elemento de expe-

riencia integral de lo inmediato, se trata no de la experiencia moral, sino de la experiencia de las ideas lógicas y de las cualidades sensibles. La acción reducida de esta experiencia está dirigida hacia su propio aniquilamiento en el ser. Por otra parte, al vivificarse por el contacto con esta experiencia intelectual, al fin y al cabo propiamente pasiva, de lo inmediato, la experiencia científica no deja de ser por ello una construcción reflexiva, un conocimiento, no una experiencia propiamente dicha. La particularización de las certidumbres científicas no alcanza jamás la singularidad absoluta de los valores morales inconmensurables; queda limitada a tipos. Finalmente, la moral teórica reflexionando sobre los datos de las experiencias morales no es una ciencia, sino una filosofía, pues no emite ni juicios de existencia ni juicios de valor, sino juicios teóricos a propósito de los valores y de lo infinito.

Así, pues, para aclarar las preciosas adquisiciones de la teoría de la experiencia moral de Rauh es necesario renunciar a toda analogía entre experiencia científica y experiencia moral. Analogía, por otra parte, imposible si Rauh hubiese precisado el sentido exacto del término "acción"...

Segunda sección.—Max Scheler

A) Si Rauh ha sido particularmente perspicaz en la indicación general de la dirección de las investigaciones sobre la especificidad de la experiencia moral, Scheler ha dado el ejemplo de un análisis preciso y detallado en ese dominio, bien que, al mismo tiempo, haya borrado en él las líneas de demarcación con las otras especies de experiencias inmediatas no intelectuales. Ha considerado erróneamente, en efecto, los valores morales como vinculados

a los actos de realización de todos los otros valores y ha reprochado a Kant el haber identificado conocimiento, o más bien experiencia moral y acción moral (precisamente su más grande mérito, lo que le había hecho presentir la experiencia inmediata volitiva). ("sittliches Erkennen" y "sittliches Verhalten", *Form.*, p. 64) y sig; 163 y sig.). Scheler ha caído así en los errores de las morales del sentimiento y ha confundido experiencia moral y experiencia emotiva. Este retroceso en relación con Rauh y las tradiciones anteriores de las teorías de la intuición volitiva, no ha impedido sin embargo a Scheler el mostrar el camino hacia un método de descripción de la experiencia inmediata no intelectual y de las variaciones de sus capas superpuestas, método que la teoría de la experiencia moral debe tener en cuenta. Tanto más cuanto que Scheler ha puesto particularmente en evidencia la interdependencia de esa descripción (sobre la cual debe basarse la moral teórica) con la de la investigación sociológica.

La experiencia moral, idéntica a la experiencia emotiva, se diferencia, según Scheler, en experiencia simbólica o construída (en particular, experiencia cotidiana vulgar) y experiencia inmediata, intuitiva. Esta última está siempre latente, virtualmente presente bajo la cáscara de la primera, a la cual proporciona su verdadero sentido. Por medio de la experiencia moral vulgar —mezcla de emotividad y de representación intelectual— alcanzamos los bienes reales penetrados por los valores (Wertdinge), los motivos, los fines y las normas; estos dos últimos elementos nos aproximan más a la experiencia moral inmediata. Por ésta, que es la emotividad intuitiva en toda su pureza, alcanzamos el mundo entero de los valores, sus gradaciones, su orden jerárquico, incluso la realidad psíquica de los otros yo y, en fin, las personas, no existiendo

las unidades de los actos diferenciados sino por el cumplimiento de tales actos, de los que Dios es, según Scheler, la manifestación suprema.

Siendo, pues, el dominio de la experiencia moral extraordinariamente vasto, corresponde a la diversidad de sus contenidos la disposición de esa experiencia en pisos, en capas superpuestas. La experiencia moral, según Scheler, está constituída por cuatro escalones, siempre más inmediatos y más profundos, es decir, más difícilmente accesibles y más alejados de nosotros: 1) los actos de sentimiento puro, alcanzando valores aislados; 2) los actos de preferencia y de repugnancia, alcanzando sus grados y su orden; 3) los actos de simpatía alcanzando la vida reflexiva de los otros yo, y, por consiguiente, su realidad; 4) las intuiciones del amor, alcanzando la personalidad misma de los individuos y de los grupos y elevando al más alto grado (es decir, actualizando) los valores encarnados en los objetos amados. Precisemos sucintamente los caracteres de estas capas de la experiencia moral inmediata.

El sentimiento puro, o intuición emotiva propiamente dicha, se opone a los estados afectivos sensibles (Gefülszustände), que, no estando dirigidos sobre ningún contenido específico, no se vinculan sino ulteriormente, con la ayuda de la percepción o de la representación de un objeto considerado como causa del estado en cuestión. Cuando, por ejemplo, yo experimento un sufrimiento, puedo preguntarme de dónde viene y vincular mi estado afectivo al objeto, al estado fisiológico de mi organismo, al cual atribuyo la causa del mal. Por el contrario, los sentimientos puros poseen su propio contenido directo y su propia iluminación; sus datos irreductibles son los valores no significativos inaccesibles a la inteligencia. Los sentimientos puros se dirigen, pues, sin la intervención de

la inteligencia, hacia sus contenidos, sin servirse, en particular, de las representaciones, de las percepciones y de los juicios.

Sin embargo, en esta capa de la intuición emotiva solamente son datos los valores aislados, no sus relaciones de inferioridad y de superioridad y mucho menos su rango en el orden jerárquico de los valores. Resultado particular de ello es que los valores morales en el aspecto de su vinculación a los actos que realizan todos los otros valores, no son alcanzables en los sentimientos puros sino en la medida en que dejen de tenerse en cuenta los valores de los rangos superiores a realizar. Como es indispensable tenerlos en cuenta, los valores propiamente morales no se ofrecen sino en una capa más profunda y más inmediata a la experiencia emotiva, la de los actos de preferencia y de repugnancia en su calidad de intuiciones.

Son esas preferencias y repugnancias las que deciden si el valor de una persona es más elevado que el valor de otra, si el valor de una cosa es menor que el de una persona, si el valor de lo espiritual es más considerable que el de lo vital y lo agradable, etc., etc. Del mismo modo, los grados de cada valor, dispuestos entre los dos polos extremos de lo positivo y de lo negativo, no son alcanzables sino de esta manera. Las preferencias y las repugnancias intuitivas, latentes bajo los sentimientos puros e indispensables para alcanzar los valores morales, no tienen, según Scheler, ninguna relación ni con la voluntad, ni con las aspiraciones. La voluntad es siempre ciega, no es sino un instrumento de realización de lo que vislumbran los sentimientos puros y los actos de preferencia, independientemente de toda elección. No se tiene necesidad de aspirar, de tender hacia un contenido, para preferirle o rechazarle. Los actos de preferencia y de repug-

nancia son exclusivamente afectivos y, por consiguiente, más o menos pasivos. Los valores propiamente morales no son alcanzables sino por la combinación de los sentimientos puros y de los actos intuitivos de preferencia, pues están siempre vinculados a los actos de realización de otros valores, tomando al mismo tiempo en consideración valores del rango superior.

Más profunda e inmediata que los actos de preferencia es la capa de la experiencia moral constituída por los actos de simpatía [6]. Esta no constituye ni un contagio sentimental —reproducción subconsciente de los estados afectivos ajenos por nuestros estados propios—, ni el sentimiento de la unidad total, de la indentificación completa del yo con la unidad en la cual éste se aniquila (Einsfühlen). La simpatía es una intuición emocional de carácter esencialmente colectivo, que reside en actos intuitivos, dirigidos los unos sobre los otros, el "flujo afectivo de lo vivido mutuo". La simpatía (o sentimiento en común) es, pues, el acto de intuición emotiva en el cual el sentimiento ajeno, precisamente en calidad de acontecimiento heterogéneo, se ofrece a nuestro sentimiento propio. La experiencia inmediata por simpatía no es una experiencia de los valores; es, ante todo, la experiencia de la realidad social en su concepto de comunidad (Geimenschaft), pudiendo decirse que la realidad social se encuentra en gran parte constituída por los actos colectivos de la simpatía, gracias a los cuales se penetra directamente en el alma de los semejantes, alcanzando así la realidad "de los otros yo", en sus profundidades afectivas. De ahí la importancia de esta capa de la experiencia emotiva inmediata en la vida moral. Pudiendo la simpatía ser en sí

[6] V. el análisis vigoroso y detallado de SCHELER en *Wessen und Formen den Sympathie*, 1932.

misma tanto moral como amoral, viene a ser, sin embargo, el soporte (Wertträger) de los valores morales importantes, tales como la solidaridad, la fraternidad, el valor de la comunidad en general, etc., etc. La simpatía crea el ambiente preciso a la vida moral y a la realización de los valores morales; vincula interiormente y produce la interpenetración de las conciencias afectivas.

La capa más profunda y más inmediata de la experiencia moral es el amor, como acto intuitivo. El amor que no tiene nada que ver con la bondad, la piedad ni la atracción sexual. El amor es la actualización de los valores más elevados que puede encarnar el sujeto o el objeto amado. "Es como un movimiento en el cual el contenido amado es elevado a la más grande altura posible, en la cual se hacen perceptibles valores completamente velados (es decir, virtuales) del sujeto o del objeto del cual se trata". "Por los actos de amor y de odio, el mundo de los valores accesibles al sentimiento puro y en el límite del cual pueden únicamente consumarse los actos de preferencia y de repugnancia, se amplía o se restringe." El amor permite, por ejemplo, a los padres adivinar en sus hijos cualidades, valores, que serán virtuales, que podrán ser o no ser realizados, pero que podrán serlo. Los que aman son más clarividentes, y no menos clarividentes, que los indiferentes.

Por otra parte, solamente el amor permite alcanzar, no ya los yo afectivos, sino las personalidades enteras de otros individuos y grupos. Siendo la personalidad la unidad concreta de todos los actos diferenciados que puede consumar un sujeto individual y colectivo, solamente se manifiesta en el "Mitvollzug" amoroso, en la participación en el conjunto de los actos de la persona amada. De este modo el amor se afirma como el verdadero fundamento de

la experiencia moral, su capa más profunda y más inmediata.

Cada una de las cuatro capas superpuestas de esta experiencia está comprendida en un movimiento de variación: todas ellas son intuiciones temporalizadas, móviles. Los sentimientos puros, los actos de preferencia, la simpatía y el amor, pueden variar separadamente y unos en función de los otros. Los sentimientos puros varían según el carácter más o menos diferenciado del propio valor: en épocas diferentes, por ejemplo, los hombres alcanzan una más o menos grande multiplicidad de los grados de lo agradable, de lo vital, de lo espiritual, etc. Los actos de preferencia objetiva, aunque estando dominados por una tabla única de los valores, varían sin embargo en cuanto a la disposición de los valores equivalentes en un orden (por ejemplo, variaciones en la preferencia de los valores estéticos, jurídicos o intelectuales, de los valores de la acción o de los valores de convicción, etc.). Los actos de simpatía varían según sus intensidades y según la extensión del círculo de sujetos a los cuales se dirigen. Finalmente, los actos del amor varían no solamente según su intensidad y los círculos de las personas a las cuales se refieren, sino también con respecto de los sectores del mundo infinito de los valores que hacen visibles. He ahí porqué la forma más radical de los cambios en la experiencia inmediata de los valores ("variaciones del Ethos") es la de las variaciones de la estructura del amor: éstas arrastran directamente con ellas a las variaciones de los actos de simpatía, de la preferencia y de los sentimientos puros, pues los datos en esas intuiciones se ven ampliados o restringidos por los cambios de su base común: los actos intuitivos del amor. La variabilidad de la experiencia moral es, pues, particularmente intensa, pues es función de

las variaciones de cada una de sus capas particulares, así como de sus variaciones combinadas e interdependientes (*Form.*, pp. 314-318). Ni que decir tiene que más variables son aún los bienes, los objetivos, los fines, las normas, los tipos de conductas, los juicios de valor (variaciones de la moralidad y de la "teoría moral", *ibid.*, p. 318 y sig.). Pues ellos varían no solamente en función de la experiencia moral y de sus diferentes capas, sino también de los obstáculos que los valores vislumbrados encuentran en su realización, y también en función de las representaciones intelectuales, esencialmente variables en sí mismas (la razón es, según Scheler, inestable, y todo conocimiento y forma de pensamiento tienen un carácter sociológico, *Die Formen des Wissens und die Gesellschaft*, 1, 926, p. 170 y sig., p. VI, 55-57).

Este conjunto de variaciones abre las perspectivas del mundo de los valores, principalmente de los valores morales. Conducen a un "relativismo moral verdadero", del cual resulta que la multiplicidad de las perspectivas del mundo infinito de los valores morales es, para nosotros, el único medio de darnos cuenta y de liberarnos de las ilusiones afectivas ("de los ídolos", provocados por el odio) así como de los "*a priori* simplemente subjetivos". No podemos, pues, llegar a los datos *a priori* objetivos sino por la cooperación de los tipos más diversos del "Ethos" o de la experiencia moral inmediata.

Pero, ¿dónde puede encontrar esta moral teórica que reflexiona después sobre toda la variabilidad de las experiencias morales inmediatas y de las esferas de ahí derivadas los materiales que reconstituyen el conjunto de los valores morales en sus perspectivas y sectores múltiples? Solamente en la sociología de los hechos morales. Solamente ella nos informa sobre las variaciones concretas de

las diferentes capas de la experiencia moral y de sus datos, así como sobre las variaciones de los bienes, objetivos, fines, normas, tipos de conducta y juicios de valor con ellos relacionados. Fundamentada sobre la descripción de la conducta moral, la moral teórica se halla, pues, insolublemente ligada con la ciencia de las costumbres, quien, a su vez, no puede aprovechar las experiencias cotidiana y científica sobre las cuales se fundamenta, si no penetra hasta la experiencia inmediata subyacente, a la cual reconduce la filosofía moral. Esta colaboración estrecha entre las dos disciplinas es facilitada por el hecho de que la experiencia moral puede ser colectiva tanto como individual y que sus capas más profundas y más inmediatas —actos de simpatía y de amor— son por excelencia colectivas. Sobre este punto, las conclusiones de Scheler se identifican, no obstante la divergencia de sus análisis, con las conclusiones de Rauh.

B) El defecto esencial de la teoría de la experiencia moral de Scheler consiste en la identificación de esta experiencia con la experiencia emotiva, lo que llega a establecer una separación entre experiencia moral y acción moral.

I.—Por consiguiente, Scheler no llega a señalar la especificidad de los datos morales. Por la vinculación de los valores morales a los actos de realización de todos los valores, aniquila su cualidad irreductible. Algunos ejemplos serán suficientes. Para salvar la vida de un niño me veo en la necesidad de destruir un cuadro precioso. Según el análisis de Scheler eso constituye un acto amoral, puesto que los valores de lo espiritual son más elevados que los de lo vital y los valores personales no están ligados a una existencia psico-física. Otro ejemplo: Dos escultores trabajan en sendas obras: uno, entregado en sublime es-

fuerzo; el otro, con pereza y negligencia. Sin embargo, el segundo, por estar mejor dotado o por trabajar en mejores condiciones, obtiene mejor resultado: su estatua es más bella. De atenernos a las indicaciones de Scheler deberíamos afirmar que el segundo escultor obra más moralmente que el primero. Viene a ser claro que los valores de realización son siempre de la misma especie que los valores que se realizan; Scheler no ha sabido encontrar el criterio de los valores morales.

II.—La idea de caracterizar los valores morales como valores de realización nos parece tanto más desdichada cuanto que, en la vida moral, las realizaciones son precisamente siempre inferiores a lo que se trata de realizar. En este dominio, la intransigencia domina siempre al conformismo; el progreso, al orden; la revolución, a la estabilización. Toda la experiencia moral consiste en desligarse todo lo posible de las realizaciones adquiridas, en considerar incluso sus propias maneras de obrar y sus propias obras, individuales o colectivas, como obstáculos a franquear, como puntos de referencia a sobrepasar. Nada más. Reducir los valores morales a los valores de realización es, por una parte, confundir la experiencia moral con la experiencia jurídica (donde el valor de realización se afirma como equivalente al valor que se realiza y donde el orden, la seguridad, se afirman como equivalentes al progreso); es, por otra parte, convertir la experiencia moral, que es intransigente y revolucionaria por excelencia, en conformista y tradicionalista.

III.—El fracaso de Scheler con respecto a la descripción de la especificidad de la experiencia moral consiste en que inmoviliza y convierte en permanentes todos los valores, incluso los morales. Sobre este punto, no ha sido capaz de sobrepasar los prejuicios intelectualistas griegos. Ha

conseguido eliminar el dogma de la universalidad y de la inteligibilidad del mundo *a priori*, integrando en él valores alógicos y estrictamente individualizados; pero ha permanecido fiel al dogma de la permanencia y de la inmutabilidad de lo espiritual. Pero ya hemos demostrado que todos los valores son relaciones, cómplices secretos de la emotividad y de la voluntad, móviles, por consiguiente. Y los valores morales, en particular, más dinámicos que los actos mismos que les alcanzan, solamente se manifiestan en una participación-acción, pues son creadores. (RAUH). Solamente de este modo es como la intuición de los valores morales, lejos de detener y de aniquilar la acción moral, la refuerza. Es, pues, la negación de la intuición volitiva quien impide a Scheler hacer resaltar la especificidad de la experiencia moral y de sus datos.

IV.—Esto se confirma por el hecho de que Scheler no llega a encontrar, en su análisis de la experiencia moral, el dato primordial y más inmediato de ésta: la libertad identificándose por etapas con la actividad creadora. No siendo puestos los valores en relación directa con la libertad, no conducen a ella, no pueden tener un carácter moral. La experiencia moral sin la experiencia del libre albedrío, elevándose por etapas a la participación en la actividad creadora, es como aire sin oxígeno. No es experiencia moral. Pues en el mundo de los valores inmutables y de las personas estables de Scheler no hay lugar para ninguna libertad: los valores se imponen por completo incluso a Dios y a su amor, y las "personas", lejos de rehacerse y de crearse sin cesar por la acción, preceden a todo acto como especies de substancia estable.

V.—La eliminación de la libertad y la inmovilización de los valores sufridos por la experiencia moral dejan incompleto el análisis scheleriano de la variabilidad de la

vida y de sus datos. Toda la energía y toda la penetración con que Scheler pone de relieve los diferentes aspectos de esta variabilidad no le impiden evitar la exclusión del más importante: la variabilidad de los valores morales debida al hecho de ser esencialmente dinámicos, creadores, y de poder nosotros, alcanzándolos de manera activa, participar en su creación. La reconciliación de la moral teórica y del devenir sociológico se muestra incompleta en Scheler, pues sólo trata del tránsito de una perspectiva del mundo inmutable de los valores a otra perspectiva, no del movimiento perpetuo de creación en el mundo de los valores morales, más móvil aún que todo devenir real.

VI.—El empirismo moral de Scheler se encuentra, además, contrarrestado por la afirmación de una tabla monista de los valores, tabla en donde el rango supremo corresponde a los valores de lo divino y de lo sagrado. Este monismo de procedencia teológica, que hemos denunciado, está en contradicción con la afirmación de que los diferentes escalones de la experiencia moral varían, singularmente los actos de preferencia y de repugnancia, y fuerza a Scheler a introducir la noción poco sostenible de los "*a prioris* subjetivos" variables y distintos tanto de las ilusiones como de los datos *a priori* propiamente dichos. No menos contraria a un empirismo moral consecuente es la afirmación de la supremacía de los valores de las personas en relación con los valores de las cosas ("personalismo jerárquico"); éste depende evidentemente de situaciones concretas e imprevisibles así como de la especie de los valores en cuestión.

VII.—La separación de la experiencia moral y de la acción moral, combinada con la tendencia teológica, amenazando subordinar las conductas a principios rígidos, es decir, a hacer zozobrar la actividad, conduce por otra

parte al autoritarismo moral: los mejor dotados para la intuición emotiva de los valores (en particular el clero) estarían llamados a dirigir la conducta de los demás. Así se instaura en el análisis de Scheler esta combinación paradójica del empirismo moral y del dogmatismo; éste ha comprometido intensamente su teoría de la experiencia moral. Es preciso eliminarle para obtener provecho de la obra de Scheler.

VIII.—Cuando Scheler niega la experiencia volitiva, fundada sobre la intuición acción, no hace zozobrar solamente la especificidad de la experiencia moral, sino que, deforma y hace imposible, en fin de cuentas, la propia intuición emotiva. El sentimiento, en efecto, no es más que una tendencia, una aspiración, una actividad disminuída por la adaptación a los obstáculos (en tanto que la voluntad es la actividad intensificada, rompiendo el obstáculo y sobrepasándole, y la inteligencia una actividad que se aniquila a sí misma en el obstáculo al cual se subordina). El pasaje de los estados emotivos sensibles a los sentimientos puros, de estos sentimientos a los actos de preferencia, de estos últimos a los actos de simpatía y, en fin, de amor, todo esto no es, según la propia descripción de Scheler, sino un reforzamiento perpetuo del elemento activo en esa interpenetración del activo y del pasivo que constituye la vida emotiva. El mismo Scheler confiesa este estado de cosas: caracteriza al amor, capa más profunda de la experiencia emotiva, como movimiento, como actividad por otra parte reducida, pues no crea nada, pero actualiza la totalidad del hecho. Por una parte, sin embargo, toda actividad reducida supone una actividad plena, de la cual es la disminución, conduciendo así la emotividad directamente hacia la voluntad creadora como su fundamento el más inmediato; por tanto, Scheler

niega ésta. Por otra parte, intenta representar, cuando menos, los sentimientos puros y los actos de preferencia como pasivos y completamente separados de las aspiraciones, característica completamente artificial y constructiva. Es imposible separar la intuición sentimental de valor del acto de preferencia alcanzando un grado particular de éste. ¡Los dos actos constituyen uno solo! Y no obstante el extraordinario esfuerzo de Scheler, los actos de preferencias no tienen ningún sentido si se les opone a las aspiraciones. Una preferencia, en efecto que no está fundada sobre una atracción no es más que una imaginación intelectual del sujeto, no una intuición de valor. Siendo los valores imanes poderosos que nos atraen, no es sino por una aspiración, es decir, por una tendencia activa, como pueden ser alcanzados. Por desconfianza hacia la voluntad y hacia la acción, que tacha de ciegas, Scheler ha hecho artificialmente pasiva la experiencia emocional; la ha aproximado de una manera paradójica a la experiencia intelectual, a la cual se proponía oponerla; ha quebrantado así la base misma de su teoría.

Opondremos, pues, a la doctrina de Scheler dos afirmaciones: no hay experiencia moral sin intuición volitiva, intuición-acción; no hay experiencia emotiva, no hay efectividad en general, sin voluntad como fundamento.

Hemos reunido ya todos los elementos para una descripción sistemática de la estructura de la experiencia moral. Vamos a hacerla ahora.

Capítulo Cuarto

LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA MORAL

(Ensayo de una descripción sistemática)

Primera sección—Las etapas de la inversión reductiva: de las conductas voluntarias guiadas por los objetivos a las intuiciones-acciones

La vida moral pónese de manifiesto en conductas. Los gestos y los movimientos del cuerpo, colectivos o individuales, no constituyen conductas al menos que satisfagan la doble condición de ser conductas voluntarias, no automáticas, e implicar una significación interna, que nosotros captamos. Estas significaciones internas de las conductas voluntarias se presentan, en primer lugar, a nuestra conciencia como objetivos perseguidos por la voluntad, es decir, bienes a realizar en el porvenir. De ahí la tentación de definir la voluntad en función de los objetivos perseguidos y de fundamentarla en consideraciones intelectuales del orden teleológico; tentación a la cual no escapó Kant cuando hablaba de la voluntad como "Vermögen der Zwecke" (Crít. de la razón práctica, edc. Meiner, p.

77). Muchos neo-kantianos han sucumbido también a ella, sosteniendo que la voluntad y la percepción no son sino dos maneras distintas de relacionar por medio de la inteligencia los contenidos pensados: enlace teleológico-voluntad, enlace causal-percepción (v. COHEN, *Kants Begründung der Ethik,* 1877, p. 230 y sig., 119 y sig.; STAMMLER, *Rechtsphilosophie,* 192, p. 54 y sig.). Basta, pues, preguntarse en qué condiciones deben imponerse los objetivos perseguidos afirmándose como morales, para que esta intelectualización de la voluntad aparezca como enteramente superficial. Para responder a esta pregunta hace falta, en efecto, escrutar los *fines* a los cuales se aspira cuando se persiguen objetivos. Los objetivos no se afirman como morales en nuestra experiencia cotidiana sino cuando se encuentran inspirados por fines morales. Ahora bien, los fines se revelan como términos imprevisibles de las tendencias y de las aspiraciones, y la voluntad guiada por los fines se opone ya a toda reducción a la inteligencia. Pero los fines no se afirman como morales sino cuando no contradicen imperativos categóricos y cuando implican valores morales, de los cuales son las imágenes intelectuales. Bajo la experiencia moral cotidiana, la que reside en conductas voluntarias, guiadas por la representación de los objetivos, por imperativos categóricos (implicando juicios) y por fines (donde entra un elemento de imagen), se encuentra en estado latente, virtual, la experiencia moral inmediata. Es ella la que nos hace experimentar, aunque sólo sea inconscientemente, los valores implicados en los objetivos, los imperativos y los fines, y la que nos impregna de la convicción de que los elementos mencionados poseen un carácter moral. En el fondo, es ya en la experiencia cotidiana donde, escrutando los imperativos y los fines que se encuentran implicados en los objetivos, comen-

zamos la reducción hacia lo inmediato y encontramos bajo la manifestación más superficial de la voluntad, que es lo arbitrario tendiendo hacia objetivos, su manifestación relativamente más profunda y más inmediata, la elección entre los fines y los imperativos. La demostración clásica de Bergson, según la cual toda elección está dominada por el esquematismo constructivo de la inteligencia, que descompone el movimiento imprevisible de la voluntad en representaciones de las alternativas más o menos rígidas (sustitución de lo que se hace por lo que ya se ha hecho), traza muy claramente los límites que no puede sobrepasar la experiencia cotidiana, vulgar, simbólica. Pero por lo mismo que la elección tiene precisamente una significación moral, que se trata de una elección entre fines e imperativos, recubre los escalones virtuales más profundos y más inmediatos de la voluntad: la decisión y la creación, absolutamente independientes en sí mismas de la inteligencia.

Es volviendo por encima de los objetivos, de los fines y de los imperativos alcanzados en los actos de lo arbitrario y de elección hacia los valores y hacia la libertad, alcanzadas en los actos de las decisiones y de las creaciones, como se llega a la experiencia moral inmediata. La decisión rompe las alternativas entre los fines (móviles) y entre los imperativos; alcanza sin ningún intermediario intelectual los valores dinámicos y creadores por medio de la participación en su actividad, que es más intensa que la de la decisión misma. Pero esta capa de la intuición volitiva no es todavía la más profunda de la experiencia moral inmediata. La reducción continúa en el interior de lo inmediato y nos conduce, por una parte, de los valores móviles a la libertad, de la cual son creaciones; de otra parte, de la voluntad como decisión a la voluntad

creadora, la única que la hace posible. Los valores que son relaciones y, por consiguiente, siempre intermediarios, pueden presentarse como obstáculos a la actividad pura (por ejemplo, la vocación ideal de un sujeto individual o colectivo, captada en la decisión, puede llegar a ser un obstáculo a su acción moral mientras no la sobrepase, participando en la creación y en la recreación perpetua de esta vocación y de sí misma). Más inmediata que los valores es la libertad creadora, y más inmediata que la decisión es la voluntad como creación que en ella participa.

La experiencia moral no es, pues, otra cosa que una perpetua sublevación del espíritu: sublevación contra el presente en nombre del porvenir, sublevación contra lo realizado en nombre de lo que está por realizar, sublevación contra los objetivos en nombre de los fines; sublevación contra las leyes de causalidad en nombre de los imperativos; sublevación contra los fines y los imperativos en nombre de los deberes; sublevación contra los valores en nombre de la libertad creadora. Las etapas de la reducción hacia lo inmediato en la experiencia moral son, pues, fases de profundización de la sublevación. La experiencia moral es revolucionaria por excelencia; es una revolución espiritual, siempre más profunda, que se moraliza al revolucionarse siempre de antemano.

Estamos ahora en condiciones de precisar la característica de la experiencia moral inmediata como acción. Acción significa, en el sentido restringido del término, actos de decisión y de creación voluntarios, formas de la intuición volitiva subyacente en los actos de lo arbitrario y de la elección. Las conductas voluntarias que poseen una significación interna pueden ser acciones o pueden no serlo. Estas conductas no son acciones sino cuando están inspiradas por decisiones y por creaciones actuales

o virtuales. Es entonces solamente cuando son afines a la experiencia moral. Cuando las conductas son manifestaciones de decisión y de creación hay una continuidad de pasaje entre estos actos y sus exteriorizaciones, que llegan a ser una parte integrante de la acción. Pero la acción puede quedarse en acción y no exteriorizarse en conducta. Tal es el sentido exacto de la "intención", frecuentemente, y con error, opuesta a la acción. Pues la intención, si no es una simple representación intelectual, es una decisión que, aunque no haya podido ser realizada en la conducta, actúa intensamente sobre el sujeto individual o colectivo que la ha tomado y le transforma por entero. La estructura de la experiencia moral no admite, pues, la falsa oposición de "lo interior" y de "lo exterior", de la moral de intención (Gesinnung) y de la moral de la conducta. *La acción plena es una continuidad de pasajes entre decisión creadora y conducta, constituyendo un solo y único acto.* Engloba la experiencia moral cotidiana tanto como la experiencia moral inmediata. Pero cuando la conducta no se realiza, la acción se repliega sobre su punto de partida: decisiones y creaciones, aunque "intenciones", quedan para siempre acciones. He aquí porqué la reducción hacia la experiencia moral inmediata, o hacia la acción en el sentido restringido del término, debe comenzar siempre por las conductas y por sus símbolos exteriores, escrutando en seguida hasta las decisiones y creaciones, las intuicione volitivas que las inspiran.

Segunda sección.—Las capas de la experiencia moral inmediata

Lo inmediato experimentado en la experiencia moral está dispuesto por capas superpuestas correspondientes a las etapas de reducción. Tres capas principales podemos

distinguir en relación con lo vivido moral inmediato: a) la capa más superficial — la experiencia de los deberes; b) la capa más profunda — la experiencia de los valores; c) la capa más inmediata y más alejada de nosotros — la experiencia de la libertad creadora.

A) *La experiencia de los deberes.*—Si los deberes se redujesen necesariamente a reglas, normas, imperativos, no serían datos inmediatos de la experiencia moral. Toda regla, en efecto, incluso la más individualizada, no es sino la combinación de un juicio de realidad (o de una intuición intelectual) comprobando un obstáculo y de un valor vislumbrado independientemente de la inteligencia. Una regla, una norma, son, pues desde el punto de vista de la experiencia moral, construcciones impregnadas por la inteligencia; no son datos inmediatos; son siempre una interrupción, una solución de continuidad de la acción. Pero los deberes no tienen necesidad de ser reglas. Al deber ser normativo se opone el "deber ser ideal" que no es una regla precisa, sino una atmósfera que circunda cada valor, independientemente de la resistencia particular que encuentre en su realización. Este deber ideal, nombre también del infinito que separa el valor no realizado de la existencia, es el primer dato inmediato que experimentamos en la experiencia moral. Los deberes ideales, casi tan flexibles y móviles como los valores de los cuales se desprenden, son alcanzados en el momento en que sobrepasamos la elección entre las alternativas y nos encaminamos hacia la decisión. La decisión que vislumbra los valores no está todavía adoptada, pero la alternativa imponiéndose a la elección propiamente dicha, que es siempre una manifestación de lo acabado, está quebrantada ya: es el momento exacto en que experimentamos colectiva o individualmente deberes ideales.

Estos deberes no preceden a la acción y no la detienen: son caminos infinitos que se abren durante la acción; es empeñándose en ellos como llegamos a experimentar los valores. Los conflictos entre las normas y entre los fines que constituyen el drama de la experiencia moral cotidiana se resuelven y se profundizan a la vez por esta experiencia inmediata de los deberes ideales. Pues si ciertos conflictos de reglas y de fines equivalentes se revelan como productos exclusivos de los juicios de realidad y de las imágenes intelectuales, que tienen en cuenta diferentes obstáculos, otros se afirman, por el contrario, como resultados de las antinomias inextricables entre los deberes ideales [1] inmediatamente experimentados. Estas antimonias son particularmente dramáticas, pues corresponden a los conflictos de los valores equivalentes que no admiten otra solución que el sacrificio, la culpabilidad y la creación.

Individualizados como los valores, comprendidos incluso en su movilidad ininterrumpida, los deberes ideales forman sin embargo la capa más superficial de la experiencia moral inmediata: no hacen sino indicar la infinidad de la tarea que impone cada valor virtualmente vislumbrado. Es un infinito que permanece enteramente negativo e indeterminado, por lo mismo que el valor no es actualmente experimentado. Hay en los deberes, incluso ideales, un vacío que no puede llenarse sino por los valores actualizados, del cual son la atmósfera. Aunque no se cristalicen en reglas, los deberes permanecen, en este sentido, represivos y negativos; es la obligación quien

[1] V. la bella descripción de M. René LE SENNE en su notable obra *El deber*, 1930, pp. 1-185, donde, sin hacer distinción entre reglas y deberes ideales, el autor encuentra en sus contradicciones insolubles el punto de partida del acto moral.

empujándonos hacia la acción nos disminuye al recordarnos que hay un elemento de la existencia y en particular del ser sensible en nosotros, un peso tremendo sobre el cual hay que ejercer una gran fuerza. El pasaje a la experiencia actual de los valores morales en las decisiones propiamente dichas es, pues, como una emancipación del deber, una sublevación contra el deber ideal en nombre de los valores en los cuales participamos sin esfuerzo y que nos atraen. Cuando la experiencia actual de los valores es alcanzada, la esfera de los deberes está, pues, enteramente sobrepasada.

B) *La experiencia de los valores.*—La experiencia de los valores —la capa intermediaria de la experiencia moral inmediata, que se actualiza por la reducción de los deberes ideales— está constituída por los actos de decisión, colectivos o individuales. La decisión, en el sentido de intuición volitiva de los valores creadores, es decir, morales, reside en una preferencia voluntaria por la cual es experimentado el valor y su grado de positividad. La decisión que rompe, que sobrepasa las alternativas de los fines y de los imperativos opuestos, que se libera de su presión, es una participación en el movimiento de los valores creadores, los cuales, por su poder de atracción, refuerzan la decisión intensificando su actividad. Los valores morales alcanzados en los actos de la decisión, es decir, en el fuego de la acción misma (no antes o después) son infinitamente más móviles que la decisión que les experimenta y que guían: estos valores se afirman como "irresistibles", en el sentido de su victoria sobre la resistencia de los elementos pasivos del sujeto. Esta irresistibilidad, que constituye la validez objetiva de los valores morales, no es otra cosa que la integración de la decisión del sujeto en la movilidad de los valores capta-

dos, la inmanencia recíproca de la decisión y del valor en movimiento, su interpretación en la acción. Cuando, por ejemplo, un sujeto colectivo (un grupo) o un individuo, alcanzan por su decisión sus vocaciones ideales (vocaciones de tal nación, de tal clase, de tal profesión, de tal individuo) no se trata de una simple atracción de la vocación estabilizada, sino de una participación activa en su dinamismo perpetuo; éste penetra el sujeto en cuestión, y este sujeto participa en el movimiento de aquella vocación. Los valores morales que se ofrecen a la decisión-intuición no se oponen a ella, antes bien la intensifican, la refuerzan, la convierten en más activa. La continuidad de la acción, de las decisiones-voliciones sucesivas, es, pues, idéntica a la continuidad del movimiento de los valores morales, en el cual participamos de esa manera.

Muchas preguntas nos salen ahora al paso. ¿Por los actos de decisión intuitiva, los sujetos colectivos e individuales alcanzan solamente sus valores morales propios o también los valores de otros sujetos y grupos? ¿Puede hablarse de los valores de los objetos y, en caso afirmativo, en qué sentido? ¿Son los valores morales los únicos experimentados en la experiencia moral inmediata, o intervienen otras especies de valores? En este caso, ¿cuál es el papel que desempeñan en la vida moral? ¿Está, en fin, limitada la experiencia moral de los valores estrictamente a las decisiones voluntarias, o bien la afectividad, en particular las intuiciones emotivas y especialmente la simpatía y el amor, intervienen también en esa experiencia? Las respuestas a estas preguntas nos permitirán precisar la estructura de la experiencia moral de los valores.

Las decisiones intuitivas al captar los valores morales a los cuales se integran tropiezan con obstáculos. Estos

obstáculos no están constituídos ni por los valores propios a los sujetos individuales o colectivos que deciden (puesto que se interpenetran con la decisión), ni por las alternativas más o menos rígidas que la inteligencia y el ser imponen (puesto que son precisamente rotas, sobrepasadas por la decisión). Estos obstáculos son las decisiones-acciones de otros individuos y de otros grupos, y los valores que ellos vislumbran. Si el choque así producido permite experimentar la realidad de los "otros yo", por la participación activa en las decisiones de otros sujetos colectivos o individuales se aprehenden los valores específicos por ellos experimentados, así como los valores de los conjuntos (valores transpersonales). Esta participación activa en las decisiones ajenas hace vislumbrar una infinidad de valores morales equivalentes y, lo que es más, su integración en un conjunto de valores morales, en un todo donde, en lugar de excluirse, se completan como elementos insubstituibles.

La experiencia de los valores morales es una experiencia por decisión participante en las decisiones de otros yo y grupos, tanto como una decisión propia del sujeto individual o colectivo. Lo corriente, por otra parte, es que estas dos especies de decisiones no hagan más que una, pues ambas se interpenetran y no pueden ser separadas sino por medio de una abstracción constructiva posterior.

Destruyendo las alternativas impuestas por el ser y encontrando obstáculos sobre su camino, las decisiones intuitivas no experimentan esas cosas-obstáculos, "del polvo removido por el viento hasta los acontecimientos más importantes de la historia, hasta las guerras destructoras de naciones enteras", sino como una materia sobre la cual se ejerce la acción (decisión moral) y nada más (FICHTE). La experiencia moral no arroja sin embargo fuera

de sí los valores de esas cosas-obstáculos que sobrepasa, no elimina sus valores morales. Al mismo tiempo que como obstáculo a vencer, esas cosas se presentan como puntos de referencia de la decisión-acción, como puntos de su aplicación. Por esta razón los valores de las cosas (los valores impersonales) llegan a ser "valores consecutivos" en relación con los valores morales, los cuales son, en sí mismos, o valores personales, o valores transpersonales o sociales (valores de los conjuntos inmanentes de personas).

El problema se ahonda cuando las cosas, a la vez obstáculos que vencer y puntos de referencia del ejercicio de la decisión-acción, se experimentan como "bienes" encarnando valores positivos de carácter no moral y procediendo de otras especies de valor (por ejemplo, valores estéticos, vitales, económicos, jurídicos, etc.) La experiencia moral, que consiste en captar valores creadores por actos de decisión, no puede sin empobrecerse artificialmente desentenderse del mundo de los valores no morales que encuentre en las cosas que sobrepasa. Mucho menos cuando algunos de esos valores, particularmente los valores de la vida como tal, se encarnan directamente en el proceso mismo de la experiencia moral, el cual es imposible sin la vida, pues constituye precisamente una de sus especies: la vida moral. Los valores no morales con que tropieza la decisión-acción no constituyen para ella simples obstáculos que vencer, pudiendo admitir un valor moral consecutivo como punto de referencia de ese avance. Más aún: los valores no morales pueden integrarse en los valores morales y enriquecerlos. Vienen a ser entonces una especie de valores morales no "consecutivos", como los valores de las cosas, en su concepto de tales, pero "de *radia-*

[2] W. STERN, *op. cit.*, p. 41 y sig., 305 y sig.; MESSER, *op. cit.*, p. 188-212.

ción" (Strahlwerte), según la espiritual expresión de William Stern [2]. Sin tener relación alguna con la moralidad, los valores económinos, vitales, estéticos y otros, pueden llegar a ser, por *conjunción* con los valores morales creadores en los cuales se integran, "valores de radiación" de estos últimos. Los valores vitales entran siempre en esta conjunción con los valores morales y se afirman, desde el punto de vista de la experiencia moral, como radiaciones de ellos. Los valores económicos tienen siempre la misma tendencia, pero su encuentro con los valores morales, en lugar de integrarlos en éstos, da a menudo lugar a conflictos agudos, lo que provoca entonces su carácter como radiación de los valores morales negativos, radiación del mal. Los valores estéticos, los valores cognoscitivos, los valores de la religión, se ligan a veces con los valores morales integrándose en ellos: tal es el caso en que la vocación ideal del sujeto que la experimenta por decisión, implica la realización de esos valores. Solamente entonces vienen a ser "radiaciones" de los valores morales, pudiendo hablarse, pero no en otros casos, de la "moral de la belleza", de la "moral de la ciencia" [3], de la "moral de la religión", etc., etc.

Más ampliamente que la experiencia de los valores morales propiamente dichos (pues ella implica la experiencia de los "valores de radiación" que proceden de toda otra especie de valores), admite la experiencia moral la intervención de la intuición emotiva por la cual son captados esos otros valores. Las preferencias afectivas y el amor (a las cuales se ofrecen y por las cuales se actualizan esos valores, llegando a ser valores de radiación moral) se hallan aquí siempre sometidas sin embargo a los actos

[3] A. BAYET, *La moral de la ciencia*, 1932.

de decisión voluntaria: solamente impregnándose de ellos, integrándose en ellos y acompañándolos encuentran su sitio en la experiencia moral.

Esta afirmación sirve de respuesta al menos parcial a la última de las preguntas planteadas, la que se refiere al papel desempeñado por la afectividad en la experiencia moral de los valores. Esta cuestión entraña tres aspectos. En primer lugar, los sentimientos acompañan a los actos de decisión que alcanzan los valores morales; son, entonces, reacciones emotivas sobre éstos, reacciones cuyo papel es particularmente importante cuando se trata de fenómenos tales como remordimiento, arrepentimiento, vituperio y aprobación, colectivos e individuales; éstos fenómenos se desencadenan todos *después de la acción*, en relación con los valores negativos o positivos alcanzados por ella. En segundo lugar, los sentimientos, en su calidad de inclinaciones sensibles, pueden ayudar a llegar a la decisión y a realizarla. Así es como estos sentimientos-inclinaciones, que van en el mismo sentido de la intuición volitiva de los valores, se penetran de valores morales y forman un sector importante de la experiencia moral inmediata de lo sensible; este papel de la afectividad demuestra claramente en qué medida debe ser excedido el rigorismo moral de Kant; vencido ya por el rebasamiento del deber en valores estrictamente individualizados que pueden encarnarse en las inclinaciones, el rigorismo se encuentra también vencido por la interpretación de la voluntad como tendencia activa en el más alto grado; la voluntad, en efecto, al vencer los obstáculos no rehusa la ayuda de tendencias más pasivas (adaptaciones a los obstáculos) por lo mismo que éstas van en idéntico sentido que la decisión. Finalmente, la afectividad interviene en la experiencia moral bajo la forma de simpatía y de amor; sus

intuiciones contribuyen a crear una atmósfera favorable al acercamiento y a la interpenetración de las conciencias; los actos de decisión colectiva se sirven a menudo de este acercamiento afectivo, que recibe así un "valor de radiación", reverberando los valores morales propiamente dichos y alcanzados en esas decisiones.

Se ve, pues, que la experiencia moral de los valores, cuyo pivote es siempre la decisión voluntaria, se encuentra rodeada por toda una esfera de emotividad pasivo-activa; ésta, ampliando y enriqueciendo el dominio de la experiencia moral, queda sin embargo subordinada a la intuición-acción.

No solamente los valores de radiación, sino también los valores morales creadores propiamente dichos, no son los datos últimos de la experiencia moral. Al principiar de una manera activa en los valores, los sujetos colectivos o individuales no se encuentran subyugados por ellos. Pueden elevarse *por encima de los valores, independizarse* de ellos, recrearse, recrearlos y participar en la creación de valores enteramente nuevos. Cualquiera que sea su singularidad y movilidad, la vocación ideal de un individuo o de un grupo degeneraría en una especie de predestinación aniquiladora de la acción nueva si esos sujetos no pudieran, por un esfuerzo supremo de la libertad, sobrepasarlos, creando vocaciones imprevistas y recreándose a sí mismos. La voluntad como decisión se adelanta, pues, en la voluntad como creación, participando en la libertad. De esta manera, mucho más profundo y más inmediato que los valores es el dato último de la experiencia moral: la libertad creadora, a la cual conducen esos valores. En la experiencia de los deberes y en la de los valores se encuentra, pues, subyacente la experiencia inmediata de la libertad.

C) *La experiencia de la libertad creadora.*—La experiencia de la libertad, en el sentido lato del término, idéntica a los diferentes grados de la actividad espontánea, se encuentra implicada en todas las especies de la experiencia inmediata, especialmente en la experiencia psicológica; las diferentes manifestaciones de lo psíquico se presentan, en efecto, como una escala de tensiones activas más o menos intensas. Conforme a este significado lato, la experiencia de la libertad es al mismo tiempo lá experiencia de la necesidad, pues el término corolario de la actividad es la resistencia, el obstáculo, del mismo modo que el término corolario de la luz es la obscuridad. Desde este punto de vista puede hablarse de la libertad de las tendencias espontáneas, libertad de la reflexión, libertad del pensamiento, libertad de la voluntad en todos sus grados y, más generalmente, insistir, de preferencia, sobre la afinidad entre libertad y conciencia. Esta libertad ha sido felizmente designada por Fichte como "libertad formal", o sea noción más amplia que la "libertad del poder" (libertad de hacer lo que se ha querido o "libertad de ejecución", "libertad, por tanto, del prudente"), pues ella engloba, en parte, lo que se llama habitualmente "la libertad de querer propiamente dicha" (por ejemplo, "libertad de elegir" y de "lo arbitrario", es decir, "libertad real", como especie de la "libertad formal", según Fichte).

Pero todas esas experiencias de los diferentes grados de la "libertad formal", aunque ponen de manifiesto la presencia en el mundo de la calidad irreductible de la libertad, no conducen a alcanzar la libertad como actividad plena: "libertad material" o creadora, de la cual la libertad moral es uno de sus aspectos. Solamente la experiencia moral fundada sobre la intuición volitiva guiada por sus propias luces y captando sus "motivos-motores"

no como exteriores a ella y precediéndola, sino como datos en el proceso imprevisible de la acción misma, solamente, en una palabra, la intuición-acción experimenta esta libertad en el sentido propio o "material". Desde el punto de vista de esta libertad los actos de decisión y de creación son los únicos "libres", pues sólo ellos participan de una manera directa en la libertad creadora. Lo arbitrario —la voluntad ciega desposeída de motivos— y la elección subyugada por los motivos impuestos por la inteligencia, no son, por el contrario, sino formas de la servidumbre de la voluntad.[4] Pero si la intuición volitiva, participación activa en una actividad más intensa y más rica, en la cual el sujeto se encuentra integrado por su voluntad, es la única que conduce a alcanzar la libertad propiamente dicha, toda la experiencia moral inmediata debe ser considerada como experiencia de esta libertad material o creadora. Sólo que como sus datos inmediatos están dispuestos por grados, en la experiencia de los deberes ideales y de los valores dinámicos, esta experiencia de la libertad se encuentra virtualmente presente, virtualmente latente; no se actualiza sino por reducción de los valores a la libertad propiamente dicha y de los actos de decisión a los de la voluntad creadora. Pues lo mismo que la libertad que se libera de las reglas (característica de la experiencia de los deberes ideales), la libertad que se libera de los deberes (característica de la experiencia de los valores por decisión) están fundadas sobre una libertad más profunda e inmediata aún, la libertad que se libera de los propios valores por participación en la creación de valores nuevos y en la recreación perpetua de los sujetos colectivos e individuales. Es el conjunto de esas

[4] Vemos aquí cuán errónea es la teoría de la "libertad de indiferencia" la cual afirma como libre precisamente la libertad ciega, es decir, la más sometida.

tres especies de libertades correspondientes a los tres escalones de la experiencia moral inmediata lo que constituye el sentido exacto de lo que debería comprenderse bajo el término de "libertad moral". Pero como la sublevación contra las reglas, la sublevación contra los deberes y la sublevación contra los valores no adquieren evidentemente un sentido positivo sino en la medida en que se afirmen como otras tantas etapas hacia la participación siempre más plena en la libertad creadora, es la experiencia de esta participación lo que constituye el fundamento de la libertad moral, es su presencia virtual bajo la experiencia de los deberes y de los valores lo que la imprime toda su significación moral, a saber: la de conducirse hacia esa participación por una continuidad de pasajes y de reforzar siempre de antemano la energía creadora del sujeto colectivo o individual.

La experiencia de la libertad creadora —el dato más inmediato y más difícilmente accesible, al cual se eleva la experiencia moral por etapas— es la que hace resaltar con la mayor intensidad la integración de la pluralidad de los datos morales equivalentes en un conjunto, donde se complementan al mismo tiempo como elementos indispensables en su originalidad absoluta. Pues la experiencia de la libertad creadora integra más plenamente que en las etapas precedentes todo sujeto colectivo o individual en un conjunto, el de la creación en la cual participan todas las conciencias y, en un plano inferior, todos los valores morales. De este modo la libertad material sobrepasa y engloba las conciencias morales, como elementos suyos inmanentes, mereciendo por ello el que Fichte la caracterizase como "flujo transpersonal de la creación".

Claramente se deduce que la experiencia de la li-

bertad propiamente dicha es todo lo contrario del aislamiento; nada tiene que ver con el individualismo moral, con el cual ha sido erróneamente vinculada. Es, por el contrario, en esa profundidad de la conciencia y de la experiencia donde el yo se encuentra menos solo y *más ligado interiormente a los otros yo,* más interpenetrado con ellos, por efecto de su participación común y su integración en el mismo todo de la libertad creadora, que los engloba y sobrepasa. La singularidad absoluta y la movilidad total de las acciones morales, colectivas e individuales, esa ventaja de la generalidad y de la permanencia, por las cuales se entra en el dominio de la experiencia moral y de sus datos, están fundadas, pues, sobre la libertad creadora; sólo ella conduce a la originalidad y a la movilidad perfectas y revela al mismo tiempo su carácter indispensable en el conjunto, en el todo de la creación. Llegando a la actualización de la capa más profunda y más inmediata de la experiencia moral, a la experiencia del "flujo transpersonal de la libertad creadora",[5] se llega también a la visión más completa del conjunto específicamente moral, de ese "todo infinito" que servirá de base a la verificación posterior, por reflexión, de la objetividad de los datos diversos de lo vivido moral, en su oposición a las ilusiones objetivas.

Para terminar esta breve descripción sólo nos queda señalar la continuidad de pasajes en la experiencia moral entre la elección, la decisión y la creación, entre libertad formal, libertad que se moraliza dejándose guiar por los deberes ideales y los valores y libertad moral plena, que se identifica con la libertad creadora, sobrepasando los

[5] N. Sobre la noción de lo "transpersonal", distinta tanto de lo "impersonal" cuanto de lo "personal" mis libros: *La idea del derecho social,* 1932 y *La moral concreta de Fichte,* 1924.

deberes y los valores para participar en su creación, en la recreación perpetua de los sujetos a los cuales se dirigen y en la creación de los nuevos valores. La libertad moral es un avance perpetuo e infinito, una actualización siempre más intensa de la libertad creadora, virtualmente presente bajo todas las formas de la experiencia moral. La libertad moral ayuda a los sujetos a reforzar contínuamente su actividad para llegar a la participación directa en la libertad creadora, el dato más inmediato, y el más alejado de nosotros, de la experiencia moral.

Tercera sección.—La experiencia moral colectiva y la experiencia moral individual.

La experiencia moral está siempre dirigida hacia la participación en lo transpersonal, pues su dato más inmediato es la participación en la libertad creadora que integra en su flujo a todas las personas. Pero esta participaciòn puede efectuarse lo mismo individual que colectivamente; se puede, en efecto, experimentar lo transpersonal por grupos, por medio de la sociedad real, o sin este intermediario. Es verdad que la experiencia moral colectiva de los grupos puede captar datos que permanezcan inaccesibles a la experiencia individual. La experiencia moral colectiva es, en este sentido, mucho más rica que la experiencia moral individual, si bien esta última posee a veces mayor movilidad.

Estas características pueden parecer un tanto paradójicas, por lo mismo que estamos habituados a considerar la vida moral como lo que hay "de más personal en el individuo" y a mirar lo social, lo colectivo, como pura exterioridad. En cuanto a la primera objeción, responderemos que estamos plenamente de acuerdo sobre el hecho

de que la experiencia moral inmediata, sea colectiva o individual, se halla fuertemente impregnada de la personalidad de los agentes, resultado de estar constituída por actos de decisión y de creación los más personales, los más "míos" de lo vivido psíquico. Pero esta impregnación no produce la experiencia moral subjetiva sino en el caso de la experiencia intelectual del ser, la cual, llegando a la contemplación pasiva y al aniquilamiento en el objeto, no puede ver en el reforzamiento de la voluntad sino una fuente de errores y de ilusiones. En la experiencia moral, por el contrario, donde los datos son más activos que los actos que los comprenden, el reforzamiento de la personalidad constituye el único camino para llegar a la objetividad, que en este caso es la irresistibilidad y la capacidad de integrarse; los errores y las ilusiones están provocados aquí por una huella muy débil de la personalidad: se toma como centro de la intuición volitiva lo que no es sino su débil sombra, y por la acción lo que no es sino un grado muy reducido de ella.

La huella personal de la experiencia moral conduce, a lo transpersonal, en lo cual participa lo que hay de más personal en nosotros. Comprendemos, en efecto, nuestra persona, no aislada, sino integrada, por etapas, en el "todo" de las personas que se crean y se recrean por su participación común en el flujo de la actividad creadora o libertad. En otros términos, la experiencia moral es a la vez personal y transpersonal, no representando estos dos términos sino un engendramiento recíproco, dos aspectos del mismo hecho de la integración por intuición-acción en la libertad creadora.

En cuanto a la segunda objeción, dirigida contra la posibilidad de la experiencia moral colectiva, su fundamento estriba en la negación de los vínculos interiores

entre las conciencias, negación ésta que hemos combatido a todo lo largo de este libro. Esta objeción se funda también sobre una visión extraordinariamente superficial de la realidad social cuyo pivote está precisamente constituído por esas comuniones, por esas interpenetraciones de las conciencias, por esas intuiciones o experiencias colectivas, las cuales pueden, por otra parte, según las circunstancias, tener un aspecto volitivo, emocional o intelectual. La exterioridad de lo social procede únicamente de su capa organizada y reflexiva, que se separa a veces de su capa subyacente, inorganizada, espontánea, inmediata. Como todo grupo social se encuentra constituído por una pluralidad de las formas de la sociabilidad, de las maneras de ser ligadas en el todo y por el todo, maneras que se equilibran de diferentes modos, se pueden indicar en la realidad social de los sectores correspondientes exactamente a los escalones superpuestos de la experiencia moral inmediata: a la experiencia de los deberes corresponde la forma de la sociabilidad donde la interpenetración de las conciencias es más superficial, razón por la que es mayor su presión sobre el yo profundo —"la masa"; a la experiencia de los valores corresponde la forma de la sociabilidad donde la interpenetración de conciencia es más profunda y más intensa y donde la presión se reduce al mínimo —"la comunidad"; a la experiencia de la libertad creadora coresponde la forma de sociabilidad donde la fusión de las conciencias es más intensa y donde la presión desaparece por completo —"la comunión". Cada grupo posee en su seno, en estado virtual, esas tres formas de sociabilidad por interpenetración, y puede, según las circunstancias, bien rebajarse hasta la "masa", bien elevar-

se hasta la comunión[6], razones todas por las cuales cada grupo es apto, en principio, para la experiencia moral colectiva en todos sus grados. La forma de la sociabilidad normalmente predominante en la vida del grupo es la de la "comunidad", por eso es sobre todo la experiencia colectiva de los valores morales lo que los grupos efectúan realmente.

Precisemos, para terminar, que tanto lo "personal" como lo "transpersonal" pueden ser experimentados colectiva o individualmente, entrecruzándose así cuatro términos, los dos primeros de los cuales: personal y transpersonal (que son por otra parte correlativos) conciernen a *los contenidos* de la experiencia moral, y los dos últimos: colectivo e individual, atañen a *los sujetos* de la experiencia moral. Se puede experimentar individualmente la participación en lo transpersonal; se puede experimentar colectivamente lo personal (las personas y sus valores). Por otra parte, la huella de lo personal en la experiencia moral puede ser tanto la del sujeto colectivo, la del grupo que la experimenta, como la del individuo mismo. *En resumen: la experiencia moral puede ser tanto colectiva como individual y, en ambos casos, se encuentra igualmente impregnada por la personalidad del agente en juego y representa una participación en lo transpersonal.*

Cuarta sección.—La especificidad de la experiencia moral en relación con la experiencia jurídica y la experiencia religiosa.

Las comprobaciones que acabamos de hacer pueden servir de punto de referencia, para oponer la experiencia

[6] V. mis estudios sobre *La clasificación pluralista de las formas de la sociabilidad* (*Archiv. de fil. del derecho*, 1936, Nos. 1-2 y *Anales sociológicos*, 1937).

moral a la experiencia jurídica y a la experiencia religiosa. Estas dos últimas tienen en común, no obstante su diferencia de estructura, el que no pueden ser sino colectivas.

La experiencia jurídica, intermediaria entre la experiencia moral y la experiencia intelectual, está constituída por "*actos de reconocimiento frío*" de "hechos normativos", de hechos sensibles, de órdenes establecidos realizando valores [7]. Es preciso que este reconocimiento sea colectivo para que el orden instituído, el hecho normativo produzca el efecto de una autoridad que garantice la "positividad" del derecho y la correspondencia entre las exigencias de los unos a las pretensiones de los otros (el carácter "multilateral", imperativo, atributivo de vinculación jurídica). No es posible inclinarse ante un valor en el cual no se participe y por el cual no se esté directamente atraído (lo que constituye el carácter de los "actos de reconocimiento"), sin aceptar un "estado de cosas que haga autoridad", un orden establecido donde esos valores se realicen, en una palabra, sin referir a la realización cumplida un valor equivalente al que se va a realizar. Por eso mientras la actitud de la experiencia moral es siempre revolucionaria —sublevación perpetua del espíritu—, la actitud de la experiencia jurídica es mucho más tradicionalista: pone por delante de todo hecho, el orden, la disciplina, cuya encarnación es la autoridad reconocida de los "hechos normativos". Por otra parte, no puede ser reconocido fríamente sino lo más o menos general, lo más o menos típico, lo más o menos cuantitativo, lo más o menos estable, y no la singularidad absoluta en devenir. Así la intuición-acción necesaria para

[7] Para más detalles véanse mis: *La experiencia jurídica y la filosofía pluralista del derecho*, 1935, p. 63 y sig. y *La idea del derecho social*, 1932, p. 95-153.

alcanzar un valor moral se interpenetra en la experiencia jurídica inmediata o reconocimiento con la intuición intelectual de la medida, de lo típico de la determinación; los datos de esta experiencia forman una región aparte donde la seguridad se afirma como equivalente al progreso y donde la autoridad de los hechos normativos, de los valores realizados en los órdenes establecidos se revela como el dato más inmediato.

Fácil es por medio de un cotejo de las tres capas superpuestas de la inmediación hacer resaltar en la experiencia moral y en la experiencia jurídica todas sus diferencias. A la experiencia moral de los deberes ideales estrictamente individualizados y sobrepasando en su movilidad toda regla se opone, en la experiencia jurídica, la capa de las reglas generales y rígidas ("derecho formal" y "derecho organizado"); a la experiencia moral de los valores se opone, en la experiencia jurídica, la capa de las reglas flexibles, por consiguiente siempre generales y siempre reglas ("derecho vivo" —"derecho intuitivo" y "derecho inorganizado"); finalmente, a la experiencia moral de la libertad creadora se opone en la experiencia jurídica la capa de los "hechos normativos", de los órdenes estabilizados, realizando valores. De este modo, los valores como tales no aparecen jamás en lo vivido jurídico inmediato, los deberes tienen una significación muy diferente, y lo que es más, en la capa más inmediata de la experiencia moral, en la participación en la libertad creadora y, por la experiencia jurídica en la sumisión a los hechos normativos, la diferencia de estas dos experiencias se intensifica en una verdadera antinomia...

Para terminar este cotejo señalemos que, como se pueden reconocer colectivamente tanto los hechos normativos de sociabilidad [nosotros] (engendrando el derecho

social) cuanto los hechos normativos de sociabilidad por limitación recíproca [yo, tú, él] (engendrando el derecho individual, la convergencia necesaria de los actos de reconocimiento en la experiencia jurídica colectiva no prejuzga los contenidos de esta experiencia, los cuales pueden corresponder tanto al derecho social como al individual. Puede decirse, en resumen, que en tanto que la experiencia moral, que puede ser tanto individual como colectiva, se encuentra siempre dirigida sobre lo transpersonal, la experiencia jurídica, que únicamente puede ser colectiva, se dirige lo mismo sobre el derecho individual que sobre el derecho social, los cuales permanecen inconciliables. Confundir esas dos experiencias, tan diferentes en su estructura, o tomar el derecho como único punto de referencia en la investigación de los "hechos morales" sería evidentemente nefasto a la ciencia de las costumbres, puesta así en peligro de perder su objeto propio.

La experiencia religiosa, que es una especie de la experiencia mística, se distingue de todas las otras formas de la experiencia de lo inmediato por el hecho de que, en tanto que éstas se oponen, se contradicen, constituyen una pluralidad de experiencias irreductibles, la experiencia religiosa se superpone a todas ellas. Esta experiencia las funde, las une, las disuelve, sobrepasando toda contradicción y toda antinomia irreductible. No se puede hablar a propósito de la experiencia religiosa, ni de la oposición entre la experiencia de lo sensible y la experiencia de lo espiritual, ni de la oposición entre el valor y la existencia, ni, en fin, del conflicto entre la libertad creadora y el ser. La experiencia religiosa, por sobrepasar estas antinomias, es "wertüberwindend", está por encima de la oposición del valor y de la existencia, del bien y del mal, de lo moral y de lo amoral, de la intuición intelectual y de la intuición

volitiva o sentimental. Las contradicciones de las concepciones teológicas en filosofía se reducen a la pretensión de destruir las antinomias irreductibles de nuestras experiencias y de nuestra conciencia, de la armonía divina, inconcebible para nosotros; de ahí el origen teológico de toda metafísica constructiva...

La experiencia mística, que es el acto de angustia intuitiva, conduce a la experiencia religiosa propiamente dicha, cuando a la angustia se añade la intuición de la salvación, procurada por la revelación y concedida a una comunidad de creyentes, a la Iglesia. En este sentido, Durkheim tenía sobrada razón en considerar a la Iglesia, al culto, a lo colectivo, dentro de su definición de la religión. Diríamos, en nuestro propio lenguaje, que la experiencia religiosa no puede ser sino una experiencia colectiva; la experiencia mística individual, que no se funda sobre la experiencia mística colectiva, no es una experiencia religiosa, razón por la cual los santos, los ascetas, los profetas, corrían el peligro de llegar a ser heréticos por lo mismo que su experiencia mística individual [8] no se confundía con la experiencia colectiva de la Iglesia y no se dejaba integrar en ella. La experiencia religiosa es siempre, pues, la experiencia mística colectiva. Pero este carácter indispensablemente colectivo de la experiencia religiosa en nada prejuzga el contenido de esta experiencia, y Durkheim estaba errado al llegar a la conclusión, fundada sobre la colectividad del sujeto que la experimenta, de la idealización de la sociedad como única materia po-

[8] Sobre las complejas relaciones entre la mística individual y la religión donde se encuentra el gonneu de la experiencia mística "que no es en modo alguno asocial", véanse los finos análisis de M. Henri Delacroix en su notable obra *La religión y la fe*, 1922, p. 247 y sig. 277, 313.

sible de la religión. Estaba también equivocado al excluir la idea de salvación de su definición. Y tenía aún menos razón al ver en la religión el origen de la moral y en relacionar las obligaciones morales con las prohibiciones religiosas (en particular con los tabúes) y los valores morales con lo "sagrado". Nuestra característica de la experiencia moral ha procurado señalar ante todo que es precisamente por medio de una sublevación, de una liberación colectiva o individual frente a ciertas de esas prohibiciones, contrarias a las intuiciones volitivas, como se hace nacer la actitud propiamente moral. Después, que las prohibiciones religiosas (por ejemplo, los tabúes) por lo mismo que no se hallan entremezcladas con reglas jurídicas diferenciadas (absolutamente distintas de los deberes morales) no son otra cosa que reglas técnicas, los refractarios a las cuales son objeto inmediato de sanciones —efectos místicos de sus actos— impuestas por la fuerza misma de la cosa sagrada. Las prohibiciones religiosas tienen más semejanza con las reglas de la higiene que con las obligaciones morales. Ninguna aproximación es posible entre lo sagrado y los valores morales, por dos razones: 1º Lo sagrado no es un valor, sino que está por encima de la oposición entre valor y existencia, lo mismo que la "salvación" que promete está por encima de la oposición entre lo espiritual y lo sensible, entre la libertad creadora y la eudemonía: 2º No se puede participar en lo sagrado sometiéndose a ello, afirmando la propia humildad, esperando la condescendencia, la caridad divina, en una palabra, no se puede participar en la creación de lo sagrado sin que éste nos conceda la gracia, en tanto que en la experiencia moral se participa en la creación de los valores por propia voluntad, pudiendo elevarse a la integración en la libertad

creadora, no sometiéndose a ella y abdicando en ella, sino levantándose contra ella y afirmándose en ella.

La experiencia moral y la experiencia religiosa se encuentran, pues, esencialmente opuestas en su estructura, y la sociología de los hechos morales debe, al utilizar los datos de la sociología religiosa, buscar bajo su cáscara el "hecho moral" propiamente dicho [9].

Quinta sección.—Las variaciones de la experiencia moral

La experiencia moral inmediata es más variable que la mayor parte de las otras experiencias integrales [10], pues se trata en ella, no solamente de la variación perpetua de los actos de decisión y de creación voluntarios, de las intuiciones-acciones, variables por su estructura misma, sino también de las variaciones de los datos: de los deberes

[9] Las comprobaciones históricas del hecho de que en ciertas civilizaciones (sobre todo arcaicas) pueda observarse la religión, la moral y el derecho en estado indiferenciado, con predominio, no obstante, de la religión, no pueden ser decisivas en este caso. Pues, en primer lugar, allí donde esas tres experiencias no se hallan aún diferenciadas no puede hablarse de ninguno de los tres elementos y, por consiguiente, de la religión propiamente dicha. Después, "el hecho de que las creencias religiosas y las prácticas morales se presenten a menudo como aglutinadas no significa que sean idénticas" (Bouglé, *Lecciones*, p. 147-148). Las dos experiencias pueden, en parte, unirse, bien en provecho de la experiencia religiosa con tendencia, sobrepasando y fundiendo todas las otras en una sola, a incorporárselas, desviando a menudo su verdadero sentido; bien en provecho de la experiencia moral, lo que conduce a la divinización de la moral y a la moralización de lo Absoluto, por sustitución de la experiencia moral por una construcción metafísica. (Sobre las diferentes maneras de interpenetrarse la moral y la religión pueden verse los finos análisis de M. Pradines, *Revista filosófica*, (1935-1936). Pero estas conjunciones y deformaciones históricas dejan intacta la oposición de estructura de las dos experiencias esencialmente opuestas.

[10] Diría de todas las experiencias inmediatas si no tuviese en cuenta la experiencia jurídica, la cual, intermediaria, por una parte, entre la experiencia moral y la experiencia intelectual, y por otra, entre la experiencia de lo intelectual y la experiencia de lo sensible, es aún más variable. (V. mi *Experiencia jurídica*, p. 75 y sig.)

ideales, de los valores y de la libertad creadora, que son esencialmente móviles, dinámicos, creadores, es decir, variables por excelencia puesto que se hallan situados en la duración cualitativa. Demos de lado las variaciones múltiples de los datos de la experiencia moral cotidiana, bienes, objetivos, fines, normas, variaciones en función: 1º de las variaciones de lo vivido moral inmediato, en sus diferentes escalones y 2º de las variaciones de las representaciones intelectuales, de los juicios de existencia, de los obstáculos a la acción, anunciándose en los sujetos y en el ser. Concentremos exclusivamente nuestra atención sobre los diferentes aspectos de las variaciones de la experiencia moral inmediata. Seis son los principales:

I.—Los deberes ideales, los valores y, bien entendido, la libertad creadora —comprendidos en un movimiento perpetuo y absolutamente singularizados, particularizados, localizados— son la encarnación misma de la variabilidad. Para alcanzarlos es preciso que los grupos y los individuos varíen sin cesar y se esfuercen por variar siempre de antemano. Cuanto más logren los actos de decisión y de creación alcanzar sus datos específicos, más vienen ellos a ser en este sentido variables.

II.—Pero los actos de decisión y de creación constitutivos de la experiencia moral pueden variar también de otra manera: en primer lugar, prefiriendo un deber o un valor a otro; después, separándose por desfallecimiento de los deberes, de los valores y de la libertad creadora entrevistos, para caer en lo arbitrario y en lo elegible. La variación de las preferencias voluntarias, independientes de la variación de sus datos, conduce a la inversión perpetua de las "tablas de los valores", inversión que se anuncia como particularmente importante cuando se trata de las preferencias voluntarias colectivas (por ejemplo, prefe-

rencia de lo personal o de lo transpersonal, del trabajo o de la contemplación, de lo heroico o de lo prosaico). Esta especie de variación conduce en seguida al hecho de que no podemos captar sino sectores siempre limitados del mundo infinito de los deberes y de los valores morales; mientras se trate de los valores morales ya creados y vividos por los otros, esos valores no pueden actualizarse en la experiencia inmediata sino por peldaños estrechos, y es precisa la colaboración de todos los grupos, de todas las épocas históricas, de todas las civilizaciones e incluso de todos los individuos, cuya experiencia moral posee una originalidad particular, para proporcionar a la reflexión teórica ulterior materiales bastantes para la elaboración de un cuadro, incluso parcial, del conjunto. Finalmente, por lo mismo que las variaciones de la experiencia moral consisten en la infidelidad con respecto a los deberes, los valores y la libertad vislumbrados, ponen de manifiesto la lucha perpetua entre lo positivo y lo negativo, el "bien" y el "mal" en la vida moral; las tensiones de ésta consisten tanto en avances incesantes como en desfallecimientos no menos contínuos.

III.—El tercer aspecto de las variaciones de lo vivido moral inmediato es el de la medida de actualidad de sus tres capas superpuestas. Hay períodos históricos, círculos de civilización, tipos de grupos, formas de sociabilidad, individuos, en la experiencia de los cuales predomina, bien la actualidad de la experiencia del deber, bien la actualidad de la experiencia de los valores, bien la actualidad de la experiencia de la libertad. De ahí las variaciones, no sólo en las teorías, sino también en la vida moral real, entre las "morales del deber", las "morales de los valores" (podría decirse "morales de la gracia") y las "morales creadoras". Por otra parte, como cada uno de los tres pelda-

ños de la experiencia moral inmediata puede variar, bien independientemente, bien en dependencia recíproca, ello conduce a variaciones nuevas: por ejemplo, la dirección de los actos de decisión puede variar sin que varíen los actos de creación voluntaria, pero las variaciones de estos últimos provocan siempre las variaciones de los primeros.

IV.—Como la experiencia moral puede ser tanto colectiva como individual, un cuarto aspecto de las variaciones consiste en el equilibrio móvil que se establece entre esos dos modos de lo vivido moral inmediato. Hay épocas, civilizaciones, grupos e incluso circunstancias concretas, en que la experiencia colectiva predomina en diferentes grados sobre la experiencia individual. Hay otras épocas, grupos y civilizaciones en que predomina la experiencia individual, a menos que los dos modos no se afirmen como equivalentes. De ahí la oposición, no solamente en la teoría moral, sino también en la moralidad real, entre lo que se llama "moral individualista", "colectivista", etc.

V.—La experiencia moral inmediata no es solamente la experiencia de lo espiritual (de los deberes, de los valores y de la libertad creadora), sino también de la experiencia de lo sensible: de las inclinaciones naturales, individuales y colectivas, de los impulsos vitales, de las situaciones *hinc et nunc*, por lo mismo que ellos siguen la misma dirección que las decisiones y las creaciones, que se integran en ellas, que se intensifican y se transfiguran para permitirlas penetrar hasta las raíces más profundas de la vida sensible. La experiencia de esas transfiguraciones de lo sensible da lugar a un nuevo aspecto de las variaciones de lo vivido moral inmediato: variaciones que según la capacidad de las inclinaciones naturales, de los impulsos vitales y de las situaciones concretas, pueden converger e interpenetrarse con los datos espirituales de la experien-

cia moral. La medida de convergencia y de divergencia no será evidentemente la misma en los diferentes momentos históricos, en las diferentes civilizaciones, en el seno de los diferentes grupos y en los mismos individuos. De ahí la oposición, no sólo en las teorías, sino en la vida real, de lo que se llama "moral rigorista" y "moral de los dones naturales" (del "alma buena"). Contraste siempre relativo, pues, de no caer en un dogmatismo, no designa sino dos direcciones de la variabilidad infinita de las convergencias y de las divergencias entre los datos sensibles y los datos espirituales de la experiencia moral inmediata.

VI.—El sexto y último aspecto de las múltiples variaciones de la experiencia moral inmediata es el que deduce de las conjunciones con las intuiciones emotivas (preferencias afectivas, simpatía, amor) los valores (estéticos, vitales, etc.), alcanzados por estas últimas, pudiendo, según hemos visto integrarse en los valores morales en su cualidad de "valores de radiación". Según la especie de valores emotivos en juego y según las variaciones de los actos mencionados de la intuición volitiva, la experiencia moral inmediata se amplía o se restringe, se enriquece o se empobrece y toma diferentes direcciones. Esta categoría de modificación por conjunción con la emotividad intuitiva da lugar a toda una serie de variaciones nuevas de la experiencia moral, a veces muy intensas.

Las direcciones de las variedades de la experiencia moral que acabamos de apuntar enseñan claramente, no sólo la imposibilidad lógica de las metamorales, sino también la vaciedad y la vanidad de una moral teórica que actuara en contacto estrecho con la ciencia de las costumbres, la cual se encuentra precisamente destinada a describir en toda su amplitud las variaciones concretas de la vida moral. Pero nuestro análisis ha hecho al mismo tiem-

po resaltar la complejidad del trabajo encomendado a esta ciencia de las costumbres, quien, tanto para encontrar su objeto —el hecho moral—, cuanto para perseguir efectivamente sus modificaciones, en toda su profundidad y multiplicidad, necesita la ayuda de la reflexión filosófica sobre la estructura de la experiencia moral y de sus diferentes peldaños justamente comprendidos en esas variaciones. Y para concluir solo nos resta precisar mejor la interdependencia estrecha de la moral teórica y de la sociología de la moral, como dos maneras distintas, pero indisolublemente vinculadas, de reflexionar sobre la experiencia moral y sobre sus datos.

CONCLUSIÓN

LA MORAL TEORICA Y LA SOCIOLOGIA DE LA MORAL

A la pregunta formulada al comienzo de esta obra: *¿Es posible la moral teórica?*, hemos respondido afirmativamente precisando las *condiciones* de tal posibilidad. Se reducen a tres: 1) La moral teórica es posible en tanto que disciplina filosófica que no prescribe nada y no construye nada, sino que, absteniéndose de todo juicio de valor, se limita a formular juicios puramente teóricos comprobando por medio de una reflexión ulterior los datos efectivamente vividos en la experiencia moral inmediata infinitamente variable; 2) La moral teórica no es posible si no puede ser descubierta una experiencia moral específica que posea sus propias certidumbres, irreductibles a todas las otras y cuyos datos sean más activos y más dinámicos que todas las conductas, a las cuales refuerzan en vez de detener y, por consiguiente, hacer peligrar; 3) La moral teórica no es posible si, lejos de entrar en conflicto con la ciencia de las costumbres, no colabora con ella tan estrechamente que las dos disciplinas lleguen a ser inter-

dependientes, es decir, imposibles la una sin la otra, aunque sin perder sus respectivas especificidades.

Hemos intentado probar que todas esas condiciones son realizables, que se imponen incluso necesariamente puesto que se encuentran fielmente vinculadas a la estructura de la experiencia moral inmediata, base común de la moral teórica y de la sociología de la moral. Hemos creído justificar de ese modo nuestra respuesta afirmativa a la pregunta formulada; justificación que se encuentra igualmente confirmada por el análisis de la metodología de la ciencia de las costumbres. Ahora para concluir resumamos las tareas que incumben por separado a la moral teórica y a la sociología de la moral.

A) La primera tarea de la *moral teórica* consiste en la reducción y la inversión hacia lo vivido moral inmediato, en sus diferentes peldaños. Los puntos de partida y de referencia de este procedimiento son las conductas voluntarias colectivas e individuales y sus símbolos exteriorizados, captados en la experiencia moral cotidiana y sobre los cuales informa en particular la ciencia de las costumbres. La moral teórica actualiza por reflexión los datos inmediatos latentes, presentes virtualmente, subyacentes por así decir bajo esas conductas y sus símbolos y los describe en su calidad de tales.

La segunda tarea de la moral teórica consiste en hacer resaltar, fundándose sobre esa reducción y esa descripción, la especificidad de la experiencia moral inmediata, de sus datos y de sus certidumbres, en relación con las otras experiencias inmediatas. La comparación de la primera con las últimas conduce al establecimiento de los *criterios* de la especificidad de la experiencia moral, la cual necesita, en particular, de la ciencia de las costumbres para poder

despejar su objeto –"el hecho moral"– de los otros hechos sociales.

La tercera tarea de la moral teórica consiste en la verificación de la objetividad de los datos inmediatos vividos en la variedad infinita de la experiencia moral, o dicho de otro modo, la demostración de su irresistibilidad y de su capacidad de integración en un conjunto infinito donde se completan como elementos insubstituibles, oponiéndose así a las ilusiones subjetivas, colectivas o individuales. Esta tercera vocación se precisa como una reconstrucción del conjunto de los datos espirituales de la experiencia moral inmediata, reconstrucción de la unidad inmanente en la pluralidad de sus datos equivalentes.

Realizadas estas tres tareas puramente teóricas, la filosofía de la moral puede obrar indirectamente sobre la experiencia moral inmediata, ampliando sus marcos actuales, por información con respecto a otros marcos no menos indispensables, por la puesta en perspectiva de todo lo que es actualmente vivido en un centro particular de la experiencia moral, por la actualización de lo que ha sido experimentado y presentido de una manera solamente virtual.

Así comprendida, la moral teórica es esencialmente concreta, dinámica, vinculada a la vida y a la acción, de las cuales sigue todas sus sinuosidades; es radicalmente pluralista y empírica en el verdadero sentido, es decir, en el sentido lato de este término: es la filosofía del empirismo moral radical, único conforme con la estructura de la experiencia moral.

B) La *sociología de la moral* o ciencia de las costumbres, el estudio en todas sus variaciones particulares de las conductas voluntarias exteriormente observables, colectivamente efectuadas (y también individualmente por lo

que tienen de repercusiones sociales) tiene por objeto, no los "datos morales" inmediatos, sino los " hechos morales sensibles" siempre parcialmente construídos.

La primera tarea de la sociología de la moral consiste precisamente en esa construcción de los "hechos morales": debe, en la realidad social bruta, separarlos de los otros hechos sociales, en particular de los "jurídicos" y "religiosos". Y no puede hacerlo sino con la ayuda de la moral teórica, que la suministra, por su descripción de los datos inmediatos, el criterio de construcción del "hecho moral", uno de cuyos elementos constitutivos son los datos inmediatos. En otros términos, para penetrar hasta el sentido profundo, y a veces velado, de las conductas efectivas y de sus símbolos exteriores, para comprobar así que conciernen a la moralidad, la ciencia de las costumbres se ve forzada a ahondar hasta lo vivido inmediato, hasta los actos de decisión y de creación voluntarios, hasta las intuiciones-acciones, en una palabra, hasta la experiencia moral inmediata. Y solamente la moral teórica puede enseñarla el procedimiento de inversión y de reducción con qué conseguirlo.

La segunda tarea de la sociología de la moral consiste en la descripción concreta de los contenidos positivos de cada una de las variedades infinitas de la experiencia moral, en su sentido de tipos cuantitativos. Tipología de las conductas morales colectivas, realmente efectuadas, ciencia distinta de una simple historia de las costumbres, pues es la intermediaria entre la individualización total, que marca el método histórico, y la generalización más o menos completa, característica de la investigación de las leyes. El establecimiento de esos tipos, en función de las múltiples variaciones y de las combinaciones más importantes de la experiencia moral, necesita

también indispensablemente de la ayuda de la moral teórica, cuyos análisis indican los marcos principales en los cuales se efectúan las variaciones y, por consiguiente, sirven de criterios de investigaciones de tipos de conductas morales colectivas.

La tercera tarea de la ciencia de las costumbres consiste en la integración de los hechos morales en el conjunto de los hechos sociales, en particular de los tipos de conducta moral colectiva en los tipos de agrupaciones y de sociedades globales, y por consiguiente, la investigación de las causas de su génesis, de su desarrollo y de su decadencia. Esta última tarea es evidentemente la que aproxima más la ciencia de las costumbres al trabajo general de la sociología.

La comparación de las tareas específicas de la moral teórica y de la sociología de la moral permite observar que las dos primeras tareas de las disciplinas en cuestión (reducción hacia lo inmediato, descripción de los datos e investigación de los criterios de las especificidades para la moral teórica; construcción del hecho moral sensible y establecimiento de los tipos de conductas morales efectivas en función de las variaciones concretas, para la ciencia de las costumbres) se hallan más particularmente entrelazadas; las terceras tareas, por el contrario, (verificación de la objetividad de los datos, para la moral teórica; integración en el conjunto de los hechos sociales e investigación de las explicaciones causales, para la ciencia de los hechos morales) parecen relativamente independientes una de otra. Pero como estas últimas tareas no pueden ser efectuadas sin que las primeras hayan sido ya realizadas, el lazo indisoluble entre moral teórica y ciencia de las costumbres se impone ineluctablemente. El progreso de una de estas disciplinas está en función del progreso de la

otra, y nada facilitaría mejor su desarrollo que la conciencia clara de la profundidad de su vínculo. El fundamento último de éste consiste en el hecho de que la moral teórica y la ciencia de las costumbres no son sino dos maneras diferentes de utilizar la experiencia moral y sus datos, el único camino que permite alcanzar la "realidad moral" y que se identifica con ella.